Diss. ~~Leipzig~~ München
1908
M. J. Daskalakis

Die eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie.

Φιλοσοφίαν δὲ φημι οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παῤ ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς δικαιοσύνην μετ' εὐσεβείας ἐκδιδάσκοντα τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.

(*Στρ.* I. 7. § 37.)

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der hohen philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der Kgl. Bayer. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

ACAD. LUDW. BAT. BIBL.

vorgelegt am 3. Juni 1908

von

Markos J. Daskalakis.

Otto Wigand

Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei m. b. H.

Leipzig 1908.

Genehmigt auf Antrag
der Herren von HERTLING und LIPPS.

Τοῖς ἠθικῶς προστατεύσασί με
τῇ Α. Θ. Π. τῷ Οἰκουμενικῷ Πατριάρχῃ Κυρίῳ
Κυρίῳ ΙΩΑΚΕΙΜ ΤΩ Γ!
καὶ τῇ Α. Θ. τῷ Ἐπισκόπῳ Ῥεθύμνης καὶ Αὐλοποτάμου
Κυρίῳ Κυρίῳ ΔΙΟΝΥΣΙΩ

εὐγνωμόνως ἀνατίθημι.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548315_0041

Inhalt.

Seite

§ 1. Einleitung 7
§ 2. Clemens' Schriften 13
§ 3. Literatur 18

I.

§ 4. Ursprung und Anfänge der griechischen Philosophie . . . 22
§ 5. Richtige Auffassung und Schätzung der griechischen Philosophie 29

II.

§ 6. Das Verhältnis des Glaubens zum Wissen 32

III.

§ 7. Die Gotteslehre 43
§ 8. Die Logoslehre 51

IV.

Kosmologie und Anthropologie.

§ 9. Über die Weltschöpfung 60
§ 10. Das Wesen und der Ursprung der Seele 63
§ 11. Die Teile der Seele 68
§ 12. Die Tätigkeiten der verschiedenen Seelenteile 71
§ 13. Die Erkenntnislehre 74
§ 14. Der Körper 78
§ 15. Das Übel 80

V.

Ethische Theorien.

§ 16. Allgemeines 85
§ 17. Wissen und Handeln 86
§ 18. Das höchste Gut 90
§ 19. Die Apathie 97
§ 20. Die Tugenden 100

Einleitung.

§ 1.

Wie alle religiösen Anschauungen allmählich den Charakter der wissenschaftlichen Entwicklung und der systematischen Ausbildung annehmen, in dem Streben, sich dadurch die Oberhand zu sichern und ihre Gültigkeit gegen die mannigfachen, von allen Seiten ausgehenden Angriffe und Versuche der Widerlegung ihrer Fundamentallehren zu behaupten, so hat auch die christliche Religion denselben Entwicklungsgang durchgemacht, indem ihre Anhänger und Vertreter immer mehr die dringende, ihnen aufgezwungene Notwendigkeit fühlten, alle ihre hauptsächlichen und wesentlichen Lehren philosophisch auszubilden und wissenschaftlich zu präzisieren. Die ersten Spuren einer solchen christlichen Philosophie treffen wir bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihre Tätigkeit trug einen doppelten, nämlich einen negativen wie einen positiven Charakter, jenen, insofern sie die Widerlegung und den Nachweis der Nichtigkeit nicht nur der philosophischen Ideen und Gedanken, sondern auch der verschiedenen, im Schoße des Christentums selbst unter dem Einflusse der griechischen Philosophie auftretenden Häresien anstrebte, diesen, insofern sie die Verteidigung und Sicherung der christlichen Wahrheiten bezweckte. Gar bald aber wurde klar, daß man zur Erreichung dieses letzten Zweckes zur Stütze des Christentums und seiner Lehren dieselben Mittel und Wege brauchte, deren sich die Gegner bedienten, um die

Unwahrheit und Unhaltbarkeit der neuen Lehre von Welt und Mensch zu beweisen, d. h. die logische Methode, die dialektische Erörterung und die philosophische Behandlung des Gegenstandes. Abgesehen jedoch von diesem, sozusagen zwangsweisen Gebrauch der Philosophie waren viele und zwar besonders griechische Schriftsteller im Gegensatz zu den Lateinern, wie Tertullian, Lactantius, Arnobius, welche von der Einmischung der Philosophie eine Verderbnis der christlichen Lehre befürchteten, philosophischen Studien freundlich gesinnt, da sie sich vor ihrer Bekehrung zum Christentum mit solchen beschäftigt und den Philosophen-Mantel und -Titel getragen hatten. Eine Folge dieser Hinneigung zum Philosophieren war, daß sie nicht nur fortfuhren, das äußere Gewand von Philosophen zu führen und sich Philosophen anreden und nennen zu lassen, sondern daß sie auch über die früheren Philosophen sich wohlwollend äußerten, wie z. B. Justinus der Märtyrer (150 n. Chr.), der mit unerschütterlicher Überzeugung verkündet „*ὅτι οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσιν κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς*“ [1]) und daß sie sich selbst in ihren Schriften als Philosophen bezeichneten, wie Athenagoras, welcher seine Schrift betitelte „*Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ*. Dem Beispiel dieser Männer folgten auch später Clemens von Alexandria und Origenes, welche in der griechisch-christlichen Philosophie eine bedeutende Stellung einnehmen. Aber während bei den philosophierenden christlichen Schriftstellern vor ihnen kein Bewußtsein und folglich auch kein ernster Versuch der Lösung der Frage existierte, welche in der späteren Theologie und Philosophie bis auf unsere Zeit eine solche Bedeutung besaß und die verschiedensten Behandlungen erfuhr und

1) A. Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Rede beim Antritt des Rektorates. Berlin 1900.

noch erfährt, nämlich worin der Glaube und worin das Wissen besteht, welches die Grenzen der Theologie und der Philosophie sind, welche von beiden die herrschende und primäre, welche die beherrschte und sekundäre sein muß, wird diese Frage am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts mit großem Eifer erhoben und erfährt eine eingehende und sorgfältige Behandlung, weil sich die Notwendigkeit einer philosophischen Behandlung und Stütze der christlichen Dogmen damals zuerst als unerläßlich erwies. Der hauptsächlichste und erste entschiedene Vertreter dieses Strebens ist Clemens von Alexandria: er versucht die christliche Lehre durch die philosophische Entwicklung verständlich zu machen und ihr Wesen in helleres und deutlicheres Licht zu setzen. Zu diesem Zwecke bedient er sich der griechischen Philosophie, nicht nur negativ zur Widerlegung der von heidnischer Seite erhobenen Einwände und zur Zurückweisung der gegen das Christentum versuchten Angriffe sowie der häretischen, christlichen Meinungen, sondern auch positiv zu philosophischer Bearbeitung des Christentums. Den Antrieb hierzu gaben ihm die herrlichen, vor seinen Augen liegenden Systeme des griechischen Altertums, die dialektische Methode, deren sich alle großen Begründer der Wissenschaft zur Ausarbeitung und genauen Darlegung ihrer Ideen und Philosopheme bedient hatten, welche in dieser Weise gleichsam kristallisiert die Gestalt von Dogmen annahmen, die als solche den späteren Anhängern derselben Richtung und Schule überliefert wurden. Die so geartete genau dialektische Methode, der Wunsch, die neuen Anschauungen über Gott und Welt zu einer Einheit zusammenzufassen, sie zu entwickeln und in ein System, ähnlich dem platonischen und aristotelischen, zu vereinigen und diesen gleichzeitig entgegenzustellen, bewogen den gelehrten Alexandriner, die philosophische Ausgestaltung des Christentums zu unternehmen und unter Anwendung

der dialektischen Methode den bisher nur in aphoristischer, kunstloser Form ausgedrückten Prinzipien und Ideen des Christentums einen streng philosophischen und zugleich sprachlich vollendeten Ausdruck zu verleihen. Und diese philosophisch entwickelte Lehre, d. h. die zur Erleuchtung des Verstandes notwendigen Kenntnisse und die moralischen Grundsätze wollte er den späteren Christen in Gestalt von Dogmen mitteilen, welche auch dem Christen die philosophisch-ethische Vollkommenheit der Kalokagathia sichern. Dies war um so leichter, als sich schon eine Annäherung von philosophischen Theorien und religiösen Glaubenssätzen vollzogen hatte und bereits der Weg eröffnet war, der zur Verbindung zwischen griechischer Philosophie und Christentum führen sollte. Die Vorbereitung hierzu vollzog sich in den beiden großen Städten der damaligen Zeit, der Hauptstadt des auf dem Höhepunkte seiner Macht stehenden römischen Reiches und in Alexandria, der Zeugin vergangener hellenischer Größe. Nach Rom war die Philosophie durch die athenische, aus dem Peripatetiker Kritolaus, dem Skeptiker Karneades und dem Stoiker Diogenes bestehende Gesandtschaft gelangt und hatte ihren Sitz in der Hauptstadt des römischen Weltreiches errichtet, während in Alexandrien der Jude Aristobulos und sein Landsmann Philo die Verbindung biblisch-religiöser Glaubenslehren mit den philosophischen Anschauungen vollzogen. Wie aber in Rom die stoische Philosophie zur herrschenden philosophischen Richtung wurde, so beschäftigte sie auch in Alexandrien die Geister neben der platonischen, insofern sie beide eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Lehren der heiligen Schrift aufweisen, weshalb die alexandrinischen Juden, anstatt den natürlichen und vernünftigeren Weg zur Lösung der Frage dieser unzweifelhaften Ähnlichkeit einzuschlagen, zur Lüge ihre Zuflucht nahmen, pseudonyme Schriften herausgaben und keineswegs löbliche Arten und Methoden aussannen,

um die Priorität und Originalität der jüdischen Glaubenslehren und das Entlehnte und die Nachahmung bei den griechischen Philosophen nachzuweisen [1]). Unter der Herrschaft solcher Tendenzen und einer derartigen hellenistisch-jüdischen Philologie machte sich Clemens an die Abfassung seines christlichen Systems. Als Ergebnis eines solchen Strebens bietet sich uns seine Hauptschrift, die Stromata, dar, in welcher er immer auf Grundlage der hl. Schrift und der christlichen Tradition und unter Anwendung philosophischer Theorien ein philosophisches Christentum, eine philosophisch-christliche Darstellung der Kosmologie und Ethik vorträgt und den Versuch macht, die christlich-theologische Schriftstellertätigkeit so in höhere Sphären zu überführen und ihr wichtigere und schwerer wiegende Fragen zur Lösung zu überweisen. In der vorliegenden Abhandlung beabsichtige ich die Erforschung und Darstellung dieser philosophischen Entwicklung des Christentums bei Clemens unter Ausschluß anderer Fragen, sowohl rein theologischer und praktischer, als theoretischer Natur, die kein philosophisches Gepräge tragen. Als Grundlage und Wegweiser einer solchen Forschung hat unzweifelhaft die Schrift des Clemens selbst zu dienen. Aber da in derselben, wie nachher kurz dargetan werden wird, die Behandlung der Fragen weder systematisch noch in logischem Zusammenhang stattfindet, sondern zum Teil ohne feste Ordnung vorgenommen wird, während sich dieselbe Frage oft und verschiedenartig erhebt und ihre Lösung im Zusammenhang mit der Untersuchung und Darlegung anderer Fragen findet, so erscheint es unumgänglich notwendig, die Art und Methode zu bestimmen und darzustellen, die wir im folgenden anwenden wollen, um unseren Gegenstand wohlverständlich und systematisch abgerundet vorzuführen. Nach einer kurzen

1) Vgl. § 4.

Prüfung der Quellen, d. h. der Schriften des Clemens selbst und einer Darstellung der auf ihn bezüglichen Literatur ist die erste Frage, welche an die Spitze des Ganzen zu treten hat: Welches sind die Ideen und Meinungen, welche Clemens repräsentiert über Anfang, Ursache, Bedeutung und Wichtigkeit der Philosophie nicht bloß vor dem Erscheinen des Christentums, sondern auch nachdem es zur Herrschaft gelangt war? Zwar werden wir bei der Untersuchung dieser Frage finden, daß nicht ein und dieselbe Meinung, sondern viele verschiedene und einander diametral entgegengesetzte Anschauungen geäußert werden, aber schließlich erweist sich doch diejenige als die obsiegende, welche die Philosophie auch nach dem Erscheinen des Christentums für notwendig und unentbehrlich ansieht, nicht nur als eine Art Propädeutik und encyklopädischer Bildung, sondern auch als notwendiges Element der philosophischen Gestaltung des Christentums. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer genaueren Bestimmung und Umgrenzung der Philosophie und Theologie, des Wissens und des Glaubens, nämlich worin sie beide bestehen und wie eine jede von ihnen aufzufassen ist, ferner wie der Zusammenhang und die durchgeführte und abgegrenzte Wechselwirkung derselben in den verschiedenen Fragen beobachtet wird und nachweisbar ist. Da nun, wie immer in der Philosophie, so auch in der Theologie die brennenden Fragen diejenigen sind, welche sich auf die erste Ursache und ihre Wirkung auf Gott und die Welt, auf den Menschen und die anthropologischen Fragen beziehen, so folgt natürlicher Weise nach der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen die Behandlung der Lehre von Gott, die uns zur Darstellung derjenigen vom Logos, von der Kosmologie und Anthropologie führt, in welche die Untersuchung über die beiden Bestandteile des Menschen, Leib und Seele, folglich der psychologischen, erkenntnis-theoretischen und schließlich der ethischen

Fragen einbegriffen ist. Demgemäß zerfällt die Abhandlung nach der Einleitung und der Literatur in die folgenden Teile: 1. Anfang und Ursprung der Philosophie, 2. das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, 3. die Theologie und Logoslehre, 4. die Kosmologie und Anthropologie, die Fragen der Seelenlehre und Erkenntnistheorie und zuletzt die ethischen Anschauungen.

Nach diesem Plane komme ich zur weiteren Behandlung immer mit dem Ziel vor Augen, nicht sowohl die vollständige Darlegung der Lehren des Clemens zu geben als seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie nachzuweisen.

§ 2.
Clemens Schriften [1]).

Die drei wichtigsten Schriften des Clemens, der *Προτρεπτικός*, der *Παιδαγωγός* und die *Στρώματα* wurden in der Zeit des Aufenthalts und Wirkens in Alexandria, 180—202 oder 203 verfaßt, während von seinen übrigen Schriften die *περὶ Ἀρχῶν*, *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* und die *ὑποτυπώσεις* in die Zeit nach der Flucht aus Alexandria fallen. Der *Προτρεπτικός*, die 3 Bücher des *Παιδαγωγός* und die sieben ersten Bücher der Stromata galten als etwas Einheitliches, nach ein und demselben Ziel Hinstrebendes, nämlich dem Heil in Christo, welches jedoch durch allmähliche Führung des Menschen hierzu sich voll-

1) Ausgaben der Schriften Clemens, die ich benutzt habe, sind: die Ausgabe von J. Potters, Oxford 1715. Venedig 1757; die von R. Klotz Leipzig 1831—1834 4 Bde., vgl. auch Migne p. gr. VII—IX; die von Dindorf, Oxford 1869, 4 Bde. Leider konnte ich die beste und vollständigste und für meine Arbeit wertvolle Ausgabe von Otto Stählin, Leipzig 1905 (der erste Band) nicht benutzen, einerseits, weil die ganze Ausgabe noch nicht vollendet ist, andererseits, weil meine Arbeit schon fertig war, als ich von dieser Ausgabe Kenntnis bekommen habe.

zieht. Demgemäß hat auch der Protreptikos, der, wie sein Untertitel zeigt, an die Heiden gerichtet ist, den Zweck, diese vom Heidentum abwendig zu machen und für das Christentum zu gewinnen, weshalb er sie auch mahnt, sich von den alten Gewohnheiten und Neigungen loszumachen und, nachdem sie ihrem alten Glauben entsagt haben, bereit werden für die Taufe, die Erleuchtung und das Heil. Aber der schon zum Christentum Bekehrte muß die christlichen Wahrheiten und zwar zunächst nicht die theoretischen, nicht die Wissenschaft und Erkenntnis Gottes, sondern die ethischen Prinzipien, die Regeln und Gesetze kennen lernen, nach denen der noch nicht gefestete Neophyte die Bekämpfung der Leidenschaften zu unternehmen und die ethische Vervollkommnung zu vollbringen hat. Gerade darum bildet diese zweite Schrift, welche aus diesem Grunde *Παιδαγωγός* genannt wird, ein Handbuch der christlichen Ethik. Auf diese Ausbildung des ethischen Charakters folgt die des Verstandes, die Wissenschaft, und das Verständnis für die hohen Offenbarungen des Christentums, die der schon gefestete Christ in der dritten und letzten Schrift der Trilogie, der Stromata findet. Dieser Titel des Buches hat in jedem Falle eine Beziehung auf die Erwähnung des Zeitgenossen des Clemens, Aulus Gellius, der in der Vorrede seines Werkes (Noct. Att. L. 20) bemerkt, daß, indem er seine Schrift so betitelt, er die allgemeine Gewohnheit der zeitgenössischen Schriftsteller vermeidet, ihren Schriften phantastische Titel zu geben z. B. *Λύχνοι καὶ Στρωματεῖς* (vgl. VI. *Στρ.* § 2). Clemens dagegen folgte dieser Gewohnheit, wenn man auch zugleich behaupten kann, daß sich seine Schrift auch dem Inhalt nach wenig von denen der andern (vgl. § 4) unterscheidet, weil sie, wie jene eine Art von Zusammenstellungen verschiedener Stellen, eine Materialsammlung und Kompilation bildeten, so auch die Schrift Stromata, die uns gerade durch diesen ihren Charakter wichtig ge-

worden ist, nur wenig inneren Zusammenhang und noch weniger Unabhängigkeit und Originalität zeigt. In dieser Schrift findet man aufeinanderfolgend ohne logischen Übergang theoretische und praktische, historische, archäologische, anthropologische und philologische Fragen, so daß es dem Leser schwer wird, den in dem Werke liegenden Hauptgedanken zu verfolgen. Indessen können wir den Inhalt dieser Schrift so zusammenfassen: Nach dem Nachweis des Ungenügenden des einfachen und nicht wissenschaftlich begründeten Glaubens behandelt der Verfasser im 2. Buche die Bedeutung der Philosophie, ihre Unentbehrlichkeit für den wahren Christen oder γνωστικός, den er uns in dem ganzen dritten Buch zu schildern versucht und zwar vom ethischen Standpunkt aus. Deswegen werden hier viele ethische Fragen eingefügt, z. B. die über die Ehe, das gegenseitige Verhältnis der Geschlechter usw. Trotzdem werden genau dieselben Fragen mehr oder weniger im vierten Buche wiederholt; indem er zuerst von den Märtyrern spricht, kommt er wieder auf die Darstellung des vollendeten Vorbildes des Christen oder γνωστικός. Nachdem er im fünften Buche die Bedeutung der Symbole und der allegorischen Erklärung untersucht, unternimmt er im sechsten Buch sich zu den Heiden wendend zu beweisen, daß der γνωστικός oder der wahre Christ der einzig Fromme ist. Weil er aber schon dieselben Fragen in den vorhergehenden Büchern der Stromata behandelt hat, verfällt er in unerträgliche Wiederholungen und kommt zum Schluß, ohne einen neuen Gedanken hinzuzufügen, so daß der Leser keinen Fortschritt der Ideen wahrnimmt, sondern nur eine beständige Wiederholung. Wie ist nun diese unsystematische Anordnung der Gedanken und die fortwährende Wiederholung derselben zu erklären? Zweifellos würde man Clemens durch die Annahme Unrecht tun, daß er sein Werk, so wie es uns jetzt vorliegt, auch der Nachwelt zu über-

liefern beabsichtigte. In dieser Schrift muß der Leser nichts anderes sehen als die Zusammenstellung eines reichen Materials, welches zum Aufbau des dogmatischen Systems dienen sollte, in welchem Clemens nach dem Beispiel der griechischen Philosophen die theoretischen und praktischen Lehren des Christentums ordnen und systematisch darstellen wollte. Jedoch aus uns unbekannten Gründen wurde er verhindert diese Arbeit zusammenzubringen und anstatt ein harmonisches Ganzes, ein System zu liefern, hat er uns eine Fülle von Stoff, eine ungeordnete Anhäufung von Ideen geboten, welche der heutige Leser mit großer Mühe und Schwierigkeit zu durchschauen vermag, ohne imstande zu sein, das zu vollenden, was jener nicht zustande brachte, nämlich eine klare und durchsichtige Darstellung seiner philosophisch-christlichen Ideen und Grundsätze. Indessen unter Berücksichtigung von all diesem muß der Leser in seinem Urteil mild sein und die grammatischen Fehler und den Mangel an Klarheit, Ordnung, klassischer Schönheit und Schwung übersehen[1]), wenn auch mancher, wie der poetisch und enthusiastisch schreibende De Faye gerade in diesen Mängeln die schriftstellerische und rhetorische Kraft des Clemens sieht, indem er sagt: „Or c'est dans l'ébauche bien plus que dans l'œuvre achevée, que se trahit l'artiste et se révèle l'originalité de son talent" (Clém. d'Alex. Etude sur les rapports du christianisme et

---

1) Christ beurteilt ihn folgendermaßen: Seine Sprache wimmelt von grammatischen Fehlern, namentlich entbehrt er der feineren Unterscheidungsgabe im Gebrauch von οὐ und μή wie der Pronomina ὅς und ὅστις und der verschiedenen Formen der hypothetischen Sätze. So vermag Clemens weder durch die Klarheit und Schärfe der Beweisführung noch durch die Schönheit der Form eine besondere Anziehungskraft auszuüben. (Philolog. Studien zu Clemens Alexandrinus, München 1900. Aus den Abhandlungen der K. Bayer. Akad. der Wissenschaften.)

de la philosophie greque au II siècle Paris 1898 p. 113) [1]). Im Grunde genommen kann ich diese Meinung nicht annehmen, ebensowenig, daß die Phantasie allein und zwar die unerschöpfliche und stürmische Phantasie die Ursache einer solchen Anomalie der Stromata ist, wie derselbe Schriftsteller annimmt. Er sagt: Clément avait l'âme sereine, mais l'imagination impetueuse et ardente. Quand il entre en matière sur un sujet quelconque, il fait l'effet d'un torrent de lave, qui jaillit du volcan. (a. a. O. S. 114). Hingegen tragen die Beschäftigung mit den Schriften des Clemens und die genauere Verfolgung der Einzelheiten zur Ausbildung und Befestigung der Überzeugung bei, daß Clemens keineswegs ein originaler Geist ist, daß er uns nichts neues in seinen Schriften bietet, auch da, wo es sich um die einfachsten Fragen handelt, wie es sich in der weiteren Darstellung zeigen wird, sondern daß er mehr der arbeitsamen und fleißigen Biene gleicht, welche das passende Material sammelt und einheimst, oft nicht aus primären, sondern sekundären Quellen, nämlich Anthologien zu verschiedenen Zwecken von verschiedenen zusammengestellt, zur Erreichung seines Zweckes der Ausarbeitung eines philosophisch-christlichen Systems. Allerdings kann ich ihn auch nicht zu den oft böswilligen Zusammenstellern und Kompilatoren rechnen, welche in Alexandrien zu jener Zeit häufig waren, aber ich kann ihn ebensowenig als eine schöpferische Natur und einen Pfadfinder ansehen, der uns eine neue Ideenwelt eröffnet

---

1) In den folgenden hochpoetischen, aber nicht wahrheitsgemäßen Worten erklärt derselbe Schriftsteller die Wiederholungen bei Clemens: „C'est un fleuve large et profond qui se décharge d'un seul flot dans l'Océan. Puis une fois qu'il vous a ainsi révélé sa pensée dans toute son ampleur, il y revient; il en fait le tour; il en relève, au gré de l'association de ses idées, des caprices de son imagination ou des suggestions de son éxegèse, les différents aspects; il les illustre; il les formule de cent manières différentes (a. a. O. S. 114).

und unbekannte Wahrheiten enthüllt; im Gegenteil nehme ich als richtig und zutreffend die Meinung Christ's an, welcher sagt: „Clemens war wißbegieriger und mehr empfangender als selbstschaffender Gelehrter (a. a. O. S. 462)". Wenn bis heute die Stromata eine so große Bedeutung für uns besitzen und so viele Gelehrte sich bis jetzt mit ihnen beschäftigt haben und spätere Geschlechter auf sie zurückkommen werden, so verdanken sie dies in Wirklichkeit ihrem mosaikartigen Charakter, daß sie uns sehr viele Nachrichten über eine große Fülle von Fragen erhalten haben, über Schriftsteller und Philosophen, von denen wir sonst wegen des Verlustes der Originalquellen keine Kenntnis besitzen würden.

§ 3.
Literatur.

Man kann entsprechend dem vierfachen Charakter des Stoffes, welchen die Schriften des Clemens aufweisen, insofern sie zur wissenschaftlichen Entwicklung des Christentums, zur Geschichte der griechischen Philosophie, der Chronologie, der Archäologie und außerdem der Grammatik beitragen, die über Clemens handelnden Schriften in theologische, philosophische, chronologische, archäologische und grammatische einteilen. Selbstverständlich habe ich hier nicht die Absicht eine übrigens zwecklose Aufzählung aller dieser Schriften zu geben, sondern begnüge mich, diejenigen, welche eine genauere Übersicht darüber wünschen, auf das durch seine Literatur wertvolle Werk „Grundriß der Geschichte der Philosophie" von Überweg-Heinze B. II, in dem auf Clemens bezüglichen Kapitel und auf die wertvolle Geschichte der Dogmen von Harnack zu verweisen [1]).

1) Vgl. auch A. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I. Teil § 296—326. Leipzig 1893. O. Bardenhewer, Patrologie: Freiburg im Breisgau 1901.

Indessen halte ich es für unumgänglich notwendig, hier einige Schriften anzuführen, welche mehr oder weniger denselben Charakter, wie die vorliegende Abhandlung aufweisen, indem ich andere Abhandlungen, die sich auf besondere Lehren beziehen und nicht das ganze umfassen, in den entsprechenden Kapiteln erwähne. So ist lesenswert das zwar schon ältere, aber doch immer noch wissenschaftlich wertvolle Werk „De Clemente presbytero alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber — Breslau 1851“ von Reinkens, sowie auch die entsprechenden Kapitel der durch ihren Wert und Objektivität allgemein bekannten speziell theologischen Schriften von Dorner „Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen“ und Harnack „Dogmengeschichte“. Außerdem findet man eine kurze, auf wenige Seiten beschränkte, aber genaue und gründliche Schilderung der Lehre des Clemens in der „Geschichte der Philosophie“ von Ritter, die allerdings in Hinsicht auf die neue Philosophie mangelhaft, in Bezug auf die christliche Philosophie dagegen nützlich ist. Erwähnenswert ist auch die Abhandlung von Merk „Clem. Alex. in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie“, Leipzig 1819, welche den Versuch macht, ihrem Titel entsprechend die Abhängigkeit der Philosopheme des Clemens nachzuweisen, aber nicht nur seinen Eklektizismus vielfach übersieht und überall nur die Einwirkung des Stoizismus behauptet, sondern auch ganze Probleme wie die psychologischen und die erkenntnistheoretischen beiseite läßt. Diesen letzteren Mangel hat auch das Werk von Eugen De Faye, aber doch erkennt es in vielen Punkten den Eklektizismus des Clemens. Es ist ja auch wahr, daß sein Enthusiasmus für Clemens ihn hindert, das tatsächliche Verhältnis zu finden, oder es, wenn er es auch findet, objektiv darzustellen und er nimmt zu verschiedenen haltlosen Rechtfertigungen seine Zuflucht, aber doch muß man seinen

glänzenden Stil, seine poetische Sprache und seinen aufrichtigen Enthusiasmus bewundern, den er überall da bezeugt, wo es sich um die von Clemens wieder aufgenommene und bei den späteren zur Gültigkeit gelangte Idee von der Unumgänglichkeit des Studiums der griechischen Schriften und deren Nützlichkeit auch nach der Erscheinung des Christentums handelt. Hier ist auch die Schrift von Aug. Dähne „De *γνώσει* Clementis Alexandrini" (Halle 1831) zu erwähnen, insofern er die Frage nach der Abhängigkeit des Clemens von der griechischen Philosophie aufwirft und teilweise behandelt, wie es aus der weiteren Überschrift „et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis" zu tage tritt. Aus dieser Überschrift wird auch seine Meinung über die vorliegende Frage ersichtlich. Indem er nämlich annimmt, daß der hauptsächliche Begründer des Neoplatonismus Ammonius Saccas ist und daß dieser gleichzeitig mit Clemens in Alexandria gelebt hat [1]), hält er es für unwidersprechlich, daß Clemens jedenfalls, wenn er sich irgendwie mit der Philosophie beschäftigen wollte, ihn gehört habe [2]). Es leuchtet ein, daß alles dies Hypothesen sind, die sich keineswegs tatsächlich bestätigen. Zunächst ist es durchaus nicht bekannt, was Ammonius Saccas gelehrt hat, so daß wir die angeblich neuplatonischen Spuren bei Clemens mit der Lehre jenes nicht vergleichen können, insofern das, was von ihm bei Hierokles in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts und bei Nemesios im Anfang desselben Jahrhunderts erwähnt wird, keineswegs glaubwürdig ist, da durchaus keine Quellen vorhanden waren, aus welchen diese, 2 Jahrhunderte später, schöpfend uns die philosophischen Lehren des Saccas genau hätten darstellen

1) Ac primum quidem utrumque Alexandriae eodem tempore versatum esse, ita constat, ut eius rei documentum afferam nullum.

2) Et jam inde patet, quam facile Clementi, si modo philosophiae operam dare voluit, Ammonii institutione uti licuerit (a. a. O. 16).

können (Zeller „Philosophie der Griechen“, III, I, 500 ff.) Abgesehen davon, wird Clemens nirgends als Schüler des Ammonius bezeichnet, sondern nur Plotinos Herennios, Origenes (zweifelhaft, ob auch der Kirchenlehrer Origenes) und Longinos. Es ist auch nicht wahr, daß Clemens zugleich mit Ammonius in Alexandria lebte und zwar als er in der Schule von Alexandria tätig war, denn bekanntlich wurde Clemens schon um 202 oder 203 gezwungen, Alexandria und Ägypten zu verlassen, wohin er nicht wieder zurückkehrte, während seine Schriften zur Zeit des Aufenthalts in Alexandria von 180—202 verfaßt wurden. Demnach ist auch in dieser Hinsicht die Hypothese Dähnes nicht wahrscheinlich, ebensowenig wie sein Ergebnis „certum est Clementem nostrum, si modo voluerit, Neoplatonica philosophia uti potuisse (a. o. O. 17). Trotz dieser Behauptung nimmt aber Dähne nicht an, daß Clemens ausschließlich unter neuplatonischem Einfluß steht, im Gegenteil erkennt er seine Neigung zum Eklektizismus an, vermeidet aber den Nachweis desselben in seiner Abhandlung[1]). Einstweilen genügen diese allgemeinen Bemerkungen, ich behalte mir aber vor, in dem folgenden die einzelnen Stellen zu prüfen, an welchen Dähne neuplatonische Spuren auffindet. Nach diesen bibliographischen Bemerkungen komme ich entsprechend dem oben aufgestellten Plane zu der weiteren Untersuchung und zwar zunächst der Frage nach dem Ursprung, der Ursache und der Bedeutung der griechischen Philosophie nach der Auffassung des Clemens.

1) Qui enim vel minus in historia philosophiae versatus sit, facile videt et Pythagorae et Platonis et Aristotelis et Stoicorum in primis et aliorum philosophorum placita a Clemente haud raro laudari ac probari (a. a. O. 75).

I.

§ 4.

Ursprung und Anfänge der griechischen Philosophie.

Der Ursprung der griechischen Philosophie ist nach Clemens nicht überall ein und derselbe, sondern sehr mannigfaltig und verschieden, je nach den verschiedenen Quellen, welche sich auf diese Frage beziehen und welche er jedesmal vor Augen hatte. So nimmt er das eine Mal an, daß alles, was die griechische Philosophie Richtiges und Wahres hervorgebracht hat, aus der heiligen Schrift herübergenommen worden ist, das andere Mal, daß die bösen Geister, die Dämonen, die von ihnen gestohlene Wahrheit den Philosophen geoffenbart haben, wieder ein anderes Mal spricht er die ganz entgegengesetzte Meinung aus, daß die Philosophen von dem göttlichen Lehrer zur Aufspürung der Wahrheit geleitet wurden und daß denselben Zweck, welchen bei den Juden das Gesetz verfolgte, bei den Griechen die Philosophie anstrebte. Darum nimmt er bald die Leistung der Philosophie als unschätzbar und wichtig an, bald betrachtet er sie als Ursprung und Ursache alles Irrtums und des Abirrens von der Wahrheit. Um diese einander diametral entgegengesetzten Meinungen erklären zu können, müssen wir die jedesmalige Entwicklung und Begründung derselben verfolgen und die Auffindung der Quellen versuchen, aus denen er jedesmal seine Meinung schöpft.

Die gröbste von den drei erwähnten Meinungen ist die erste, nach welcher die griechischen Philosophen in der Philosophie nichts neues hervorgebracht, sondern alles von andern gestohlen haben, da sie von Natur aus Diebe sind, wie sich dies auch daraus ergibt, daß sie sogar einander bestehlen. Diese Behauptung versucht Clemens im II. Kapitel des VI. Strom. zu beweisen, wo er darstellt, daß Homer den

Orpheus und Musaeus[1]), Archilochus und Euripides, Homer Theognis und Epicharm, Sophokles den Euripides und überhaupt die einen immer die andern bestehlen. Diejenigen aber, die einander so offenkundig bestehlen, beweisen, daß sie Diebe sind und darum haben sie alles, was sie in der Philosophie und in den Künsten hervorgebracht haben, aus der heiligen Schrift und von den Barbaren übernommen[2]). Aber nicht nur dies, sondern auch die meisten von den Philosophen bei den Griechen waren Barbaren ihrer Abkunft nach und von Barbaren gebildet, so z. B. zeigt sich Pythagoras als *Τυρρηνός* oder *Τυρρήνιος*, Antisthenes als Phrygier und Orpheus als *Ὀδρύσης* oder Thrakier, den Homer aber bezeichneten die meisten, wie er sagt, als Ägypter (vergl. *Στρ.* I, 95. § 66, 67, 68, 69). Daß die Lehren der Philosophen von den Juden entlehnt sind, erweist sich auch daraus, daß Moses nicht nur den sogenannten Weisen und Dichtern, sondern auch den meisten Göttern der Griechen der Zeit nach vorausgeht. (*Στρ.* I, 21. § 107)[3]).

Die andere Ansicht, welche Clemens ebensogut verteidigt, ist folgende, daß die Philosophie „*οὐκ ἀπεστάλη ὑπὸ κυρίου, ἀλλ' ἦλθε εἴτε κλαπεῖσα, εἴτε παρὰ κλέπτου δοθεῖσα, εἴτε οὖν δύναμις, ἢ ἄγγελος μαθών τι τῆς ἀληθείας καὶ μὴ καταμείνας ἐν αὐτῇ, ταῦτα ἐνέπνευσε καὶ κλέψας ἐδίδαξε* (vergl. *Στρ.* I, § 17. 18.) Das aber, was hier all-

1) Siehe darüber jetzt aus dem (allerdings seltenen) Buch von L. Adam, Über die Unsicherheit lit. Eigentums bei Gr. u. R. Düsseldorf 1907.

2) Vergl. Scheck: De fontibus Clementis Alexandrini. Augsburg 1889. Kapitel: De furtis litterariis Graecorum. Hac in questione id unum tenendum est Clementem in libris suis nihi aliud spectasse nisi ut Graecos, quid eximii haberent in philosophia litteris, artibus ab Iudaeis esse mutuatos demonstraret. Vergl. Tertull. apologet. 47. Quis poetarum, quis sophistarum, qui non omnino de prophetarum fonte potaverit?

3) Vergl. *Στρ.* I 21. § 101—108. 162—164 I, 25.

gemein und unbestimmt gesagt wird, wird genauer und bestimmter in *Στρ.* I, 17 dargelegt, wo der Teufel, jener Mörder, als Dieb der Philosophie, wie Prometheus als der des Feuers, bezeichnet wird. Indessen hat die Gottheit diese aus dem freiwilligen Abfall entstandene Sünde nicht nutzlos und ohne Gewinn gelassen und nicht zu lauter Schaden ausschlagen lassen, sondern zum Guten gewendet und darum liegt in der Philosophie auch, obwohl sie gestohlen worden ist „*ὀλίγον εἰς φῶς ἐπιτήδειον χρησίμως ζωπυρούμενον ἴχνος τι σοφίας καὶ κίνησις παρὰ Θεοῦ*“ (I, 17. § 87). Bevor wir zur Darstellung der dritten Ansicht kommen, welche bei Clemens vorwiegt, insofern er der Philosophie ihre gebührende Bedeutung für die Entwicklung und philosophische Ausbildung des Dogmas zuerkennt, halten wir es für notwendig, in aller Kürze die Quellen dieser Theorien nachzuweisen, unter deren Einfluß Clemens stand. Es ist unbestritten, daß Clemens unter dem Einfluß der jüdisch-alexandrinischen Literatur stand, welche neben andern den Zweck verfolgte, den Beweis zu liefern, daß die Griechen alle ihre Weisheit von den Juden und der Schrift herübernahmen. Schon der Jude Philo, der Bewunderer Plato's und Freund der Stoa, von dem nach Suidas sprichwörtlich gesagt wurde „*ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει*“ hält die Lehren der griechischen Philosophen, eines Heraklit, Zeno, Plato für aus der Schrift entnommen und hebt das primäre dieser vor der Weisheit der Griechen hervor (vergl.: „quis rerum divinarum I, 43. De incorruptibil. mundi C. 4). Wie Philo in seiner allegorischen Erklärung der Schrift, welche er von der bei den griechischen Philosophen und besonders den Stoïkern herrschenden Richtung der allegorischen Interpretation (Homers) herübernahm, dem Origenes und den christlichen Theosophen als Muster diente, so erregte auch die von ihm beobachtete Übereinstimmung zwischen einigen Lehren und Aussprüchen des alten Testamentes

und der Philosophie das Interesse anderer griechisch gebildeter Juden von Alexandria, welche eine Lösung dieser beobachteten Ähnlichkeit versuchten. Anstatt aber die natürliche und von der Vernunft in der vorliegenden Frage sich darbietende Erklärung anzunehmen, daß nämlich das logische Denken bei allen Menschen dasselbe ist und daß Weise verschiedener Zeiten und Orte dieselben Wahrheiten entdecken und aussprechen können, unternahmen sie den vergeblichen und nutzlosen Versuch, zu beweisen (und darzutun), daß die einen, nämlich die Griechen, von den andern, den Barbaren und Juden, sie überkommen haben. Weil es ihnen aber bei einem solchen Versuch nicht genügen konnte, bloß die allegorische Interpretation anzuwenden, verfielen sie auf ein anderes, in jenen Zeiten viel verwendetes Mittel, die Fälschung von Schriften, welche hervorragenden Männern der Vorzeit untergeschoben wurden. Auf diese Weise entwickelte sich eine ganze Literaturfälschung, die nur diesen einen Zweck verfolgte. Als solchen Schriftsteller können wir den *Ψευδοαριστέας* anführen, den Cobet als „*πρωταγωνιστὴς, ὁ κατεψευσμένος τοῦτο τὸ δρᾶμα* charakterisiert (*Λόγ. ἑρμ.* 177), als den Auctorem, wie Scheck [1]) bemerkt „illorum librorum, quos Judaei Alexandrini, ut gentis suae famam augerent, supposuerunt (a. a. O. 19.) Solche Tendenzschriften werden auch dem bekannten Schüler des Pyrrhon Hekatäus von Abdera untergeschoben und zwar die Schrift unter dem Titel „*βιβλία περὶ Ἰουδαίων καὶ Ἀβράμου, ἢ κατ᾽ Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους* (*Στρ.* II. 21. § 130, VI. 2, V. 14.). Während die Titel seiner bekannten, echten Schriften lauten „*Περὶ Ὑπερβορείων, Αἰγυπτιακὰ καὶ περὶ τῆς Αἰγυπτίων φιλοσοφίας.*“ Diesen Pseudohekatäus führt Clemens dreimal lobend an (*Στρ.* II, 21. § 130. VI, 2. V, 14) und nur einmal überführt er ihn ebenfalls des Diebstahls (*Στρ.* VI. 2)

1) De fontibus Clementis Alexandrini, Augsburg 1889.

und darum bemerkt Scheck mit Recht, „maxime igitur mirum est eundem Hecataeum, quem Clemens modo Judaeorum studiosissimum praedicaverat furti accusari, unde apparet Clementem hunc locum inconsiderate ex Aristobulo deprompsisse“ (a. a. O. S. 22). Außer den anderen erwähnt Clemens *Νουμήνιοντόν Ἀπημέα*, von dem allerdings Suidas erzählt, daß er der aus Syrien stammende pythagoreische Philosoph sei, welcher nachgewiesen hat, daß Plato aus den Mosaischen Schriften die Lehre von Gott und der Weltschöpfung entlehnt hat und darum sagt er „*τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀττικίζων*“. Dieser aber hat aller Wahrscheinlichkeit nach nichts mit dem von Diogenes Laertius erwähnten bekannten Anhänger der Skepsis zu tun. Außer ihnen erwähnt Clemens als derselben Richtung angehörig *Εὐπόλεμος*, der behauptet, daß Moses der erste Weise gewesen sei und zuerst den Juden Grammatik überliefert habe und daß die Phönizier von den Juden und die Griechen von den Phöniziern sie übernommen haben: *Ἀρταπανός*, einen jüdischen Geschichtsschreiber, von dem uns Fragmente bei Eusebius (*Εὐαγγ. Προπ.* 9, 18, 23, 20, 27) erhalten sind, ferner vier andere des Namens Philo. Aus derselben Tendenz entsprang auch die Überzeugung, daß schon vor Plato eine Übersetzung des alten Testamentes ins Griechische existieren sollte und als Zeugen führte er den Aristobulos selbst an, der nach Clemens „*ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα*“ wörtlich sagt: „*διηρμήνευται δὲ πρὸ Δημητρίου ὑφ᾽ ἑτέρου πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως τά τε κατὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγωγὴν τῶν Ἑβραίων τῶν ἡμετέρων πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτῆς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις, ὥστε εὔδηλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον* (*Πλάτωνα*) *εἰληφέναι πολλὰ γέγονε γὰρ φιλομαθής· καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ᾽ ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιΐαν κατεχώρισεν* (*Στρ.* I. 22). Mit Recht bemerkt zu diesem Punkte

Christ, daß diejenigen, welche solche Dinge ins Werk setzten, die Tatsache durchaus nicht genierte, daß die Geschichte keine andere ältere Übersetzung als die Septuaginta kennt und daß man „in dem mit dem Mäntelchen der Wissenschaft umkleideten religiösen Wahn sich eben leichthin über Geschichte und Logik hinwegsetzte (Christ, Stud. Clem. Alex. 465). Unwidersprechlich übrigens ist es, daß Clemens wie auch die Apologeten vor ihm (vergl. *Ψευδ. Ἰουστ. Προτ. πρὸς Ἕλληνας* C. 20,22), indem er unter dem Einfluß einer solchen Philosophie stand, solche ungeschichtliche und unverständigee Ideen ausgesprochen und verfochten hat. Darum wird Clemens auch immer wegen seiner Urteilslosigkeit hart getadelt. So nennt ihn zwar Valckenarius (bei Scheck p. 7) einen doctissimus pater, erklärt ihn aber zugleich als simplex ac *ταχυπειθὴς* nec non stolidus falsarius. Cobet nennt ihn zwar einen *ἐλλόγιμος καὶ φιλομαθὴς καὶ ἀναγνωσμάτων Ἑλληνικῶν πολυπραγμονήσας βάθος ὡς ὀλίγοι τάχα που τῶν πρὸ αὐτοῦ*, trägt aber kein Bedenken anläßlich seiner Behauptung, daß die Griechen die Weisheit von den Juden gestohlen haben, ihn aufs bitterste zu tadeln und „fur“ und „compilator“ zu nennen. „Miramur, sagt er, qua fronte Clemens, quod ipsum tunc maxime committebat acerbe summis Graecorum ingeniis non dubitat exprobrare.“ (Plat. com. Pag. 73) und a. a. O. *„τὰ πάγκαλα ταῦτα ὁ εὐηθὴς Κλήμης μετέγραφεν οὐ γὰρ βούλομαι λέγειν κατ᾽ αὐτὸν τὸν Κλήμεντα κέκλοφεν* (*Λόγ. ἑρμ.* Pag. 170). So nimmt auch Christ nicht an, daß er die Tätigkeit eines Fälschers ausgeübt habe, kann ihm aber nicht verzeihen, daß er solchen Lügen soviel Glauben schenkte, weshalb er ihn auch als vollständig unkritisch tadelt. Aber damit, daß er einer so plumpen Fälschung Glauben schenkte und sich den Konsequenzen derselben bedingungslos ergab, hat er sich selber das Urteil totaler Kritiklosigkeit gesprochen. Das muß einmal klipp und klar ausgesprochen werden (a. a. O.)

Was die zweite Ansicht betrifft, daß Engel zweiter Ordnung oder der menschenfeindliche Teufel die Weisheit stahlen und den Griechen übergaben, so muß man die Quelle einer solchen Anschauung in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie und besonders bei Philo suchen, welcher unter Beimischung platonischer und stoischer Elemente versuchte, seine Lehre der Schrift anzupassen (und zu nähern). Er nahm nämlich an, daß die göttlichen Kräfte nichts anderes sind als die Ideen selbst, die Vorbilder der sinnlichen Welt, insofern jedes Objekt ein ideales Vorbild nach der platonischen Lehre voraussetzt. Jedoch nimmt er zugleich mit den Stoïkern an, daß diese Ideen nicht einfache Vorbilder sind, sondern gleichzeitig Ursachen, Kräfte, welche die gestaltlose Materie gestalten und den einzelnen Dingen ihre Eigenschaften zuteilen. Und wie die Stoïker diese einzelnen Kräfte des göttlichen Wesens mit den Dämonen des griechischen Volksglaubens identifizieren, so nimmt auch Philo an, daß die Luft voll von Seelen ist und daß die weit von dieser Welt befindlichen rein von jeder Begierde und jedem bösen Trieb sind und als reine Geister Gott dienen, als Engel und Vermittler desselben den Menschen gegenüber, daß dagegen die der Erde nahe befindlichen Geister, da sie voller böser Triebe und Begierden sind, sich mit Körpern umhüllen und ein materiell gesinntes Leben führen. Es ist allerdings wahr, daß in diesen Punkten der Jude Philo sich von der Lehre der Schrift entfernt, insofern er den in ihr vorkommenden Gegensatz zwischen guten und bösen Dämonen auf die zu Menschen gewordenen Geister anwendet und so unter den bösen Geistern nicht Wesen von übermenschlicher Art, wie die Schrift versteht; jedoch haben spätere jüdische Weise auch diese Lehre vollkommen ausgebildet und die niederen Geister des Philo wurden bei ihnen die bösen Engel der Schrift, welche ihre hohe Stellung freiwillig aufgaben und Lehrer der Menschheit

wurden. Offenbar wird auch hier der auf Clemens ausgeübte Einfluß solcher Ideen, die in Alexandria und in der jüdisch-christlichen Welt gang und gäbe waren. Es ist jedoch erfreulich, daß der alexandrinische Gelehrte nicht bei solchen Anschauungen blieb und ihre Konsequenzen nicht zog, sondern zu einer anderen richtigeren und von der jüdisch-alexandrinischen Philosophie unabhängigen Meinung von der Philosophie sich bekehrte, die ihm auch eine ansehnliche Stellung in der christlichen Literatur und und Philosophie verschaffte.

§ 5.

Richtige Auffassung und Schätzung der griechischen Philosophie.

Zahlreich sind auch die Stellen, an welchen Clemens eine sehr hohe Bedeutung der Philosophie annimmt und als Werk der göttlichen Ökonomie betrachtet, denn „*εἴτε κατὰ περίπτωσιν φασὶν ἀποφθέγξασθαί τινα τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας τοὺς Ἕλληνας θείας οἰκονομίας ἡ περίπτωσις, εἴτε κατὰ συντυχίαν οὐκ ἀπρονόητος ἡ συντυχία, εἴτε αὖ φυσικὴν ἔννοιαν ἐσχηκέναι τοὺς Ἕλληνας λέγοι, τὸν τῆς φύσεως δημιουργὸν ἕνα γιγνώσκομεν* (*Στρ.* I, 19, 94). Und wie zur rechten Zeit jetzt das Evangelium gekommen ist, so wurde zu seiner Zeit das Gesetz und die Propheten den Barbaren, die Philosophie den Griechen gegeben zu dem Zweck, sie auf das Evangelium vorzubereiten (*Στρ.* VI, 5, § 42, 44). Demnach ist der Weg der Wahrheit einer, und in sie wie in einen nie versiegenden Fluß münden von allen Seiten die Gewässer (*Στρ.* I, 5, § 29). Und wie der Apostel Paulus in dem Brief an die Galater die Theorien der Juden-Christen über das Gesetz und seine absolute Gültigkeit neben der neuen Lehre bekämpfend, ihm nur eine pädagogische Bedeutung beimißt, so adoptiert

auch Clemens diese Meinung und wendet sie auf die griechische Philosophie an, indem er meint, daß auch sie das Griechentum wie das Gesetz die Hebräer für Christus erzog (vergl. *Στρ.* I, 7. § 35. I, 20. § 99), und daß Gott, der Urheber alles Guten, den einen Gebote, den anderen Philosophie schenkte und sie zu dem einst zu offenbarenden Glauben bestimmte (*Στρ.* VI, 7. § 159). Jedoch auch nach der Erreichung dieses Zweckes, der Erlösung der Griechen in Christo, bleibt die Wichtigkeit und Bedeutung der Philosophie auch für diejenigen, die sich zum Christentum schon bekehrt haben, indem sie jetzt eine nützliche Propädie für die Frömmigkeit derjenigen ist, welche den Glauben durch Beweis gewinnen wollen (*Στρ.* I, 5, § 28). Und wie die allgemeine Bildung zur Philosophie, ihrer Herrin, führt, so auch trägt die Philosophie selbst zum Erwerbe der Wahrheit bei (a. a. O. § 30), insofern sie die Seele zur Annahme des Glaubens vorbereitet und gewöhnt, auf welchem das höhere Wissen sich aufbaut (*Στρ.* VII, 3, § 20). Die Philosophie hat aber nicht nur einen propädeutischen Charakter, sondern gewährt zugleich die Gewißheit, daß die christliche Lehre wahr und mit der Vernunft in Einklang ist. Und wie ein auf Beweise begründeter Satz der Seele dessen, der ihn annimmt, einen so festen Glauben einflößt, daß er nicht meinen kann, das Bewiesene könne sich auch anders verhalten (*Στρ.* I, 5, § 33), so zeigt sich auch die Philosophie als zum Verständnis der Wahrheit tendierend, die zwar nicht an und für sich das volle Verständnis gibt, aber außer anderen sie vermittelnd zu ihr beiträgt (*Στρ.* I, 19, § 97). Und allerdings ist die Lehre Jesu vollkommen und der Beihilfe der Philosophie nicht bedürftig, da die eine Kraft ist und die Beimischung der Philosophie sie nicht stärker macht, jedoch wird sie *φραγμὸς οἰκεῖος καὶ θριγκὸς τοῦ ἀμπελῶνος* genannt, indem sie die sophistischen Anschläge und die listigen Angriffe auf die Wahrheit zurückweist.

Und die auf Glauben begründete Wahrheit ist das zum Leben notwendige Brot, die Propädie aber gleicht dem Zubrot (*προσόψημα*) und Nachtisch (*τράγημα*) (vgl. *Στρ.* I, 20, § 100). Deswegen wird der wahre Christ auch die dialektische Methode gebrauchen „*ἐκλεγόμενος τὴν εἰς εἴδη τῶν γενῶν διαίρεσιν καὶ τὴν τῶν ὄντων προοίσεται διάκρισιν μέχρις ἂν τῶν πρώτων καὶ ἁπλῶν ἐφάψηται* (*Στρ.* VI, 10, § 80); die große Menge dagegen fürchtet, wie die Kinder den Popanz, die griechische Philosophie aus Angst, von ihr in die Irre geführt zu werden. Er schreibt jedoch nicht allen Systemen und Philosophemen dieselbe Bedeutung und Wichtigkeit zu, sondern schließt aus der Philosophie die Sophistik gänzlich aus, indem er die Sophisten als „*λεξειδίων θηράτορας, ζηλωτὰς τεχνυδρίων, ἐριδαντέας καὶ ἱμαντελικτέας*, als *τρυγόνων λαλιστέρους, κνήθοντας καὶ γαργαλίζοντας οὐκ ἀνδρικῶς τὰς ἀκοὰς τῶν κνίσασθαι γλίχομένων* charakterisiert (*Στρ.* I, 3, § 22). Auch die Philosophie Epikurs bekämpfend, da sie die göttliche Vorsehung leugnet, die Lust verherrlicht, die Elemente schätzt und die wirkende Ursache derselben aufhebt und vom Schöpfer keine Ahnung hat, die der Stoïker, was die Lehre von Gott betrifft verwerfend, da sie behauptet, daß Gott Körper und in der Materie immanent ist, die des Diogenes, Thales, der Atomiker zurückweisend, da sie gottlose und genußsüchtige Menschen sind, die sich als Philosophen ausgeben und als Prinzipien der Weltschöpfung die Luft, das Wasser, das Feuer und die Atome hinstellen, bekennt er sich zur eklektischen Philosophie, indem er sagt: „*Φιλοσοφίαν δὲ φημὶ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικουρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ᾽ ὅσα εἴρηται παρ᾽ ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς δικαιοσύνην μετ᾽ εὐσεβείας ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί* (*Στρ.* I, 7, § 37). Nun aber erhebt sich die Frage: Was sind die Grenzen der Philosophie und des Dogmas, bis zu

welchem Grade geht die Anwendung jener auf dieses, d. h. welches ist das Verhältnis der Philosophie zum Dogma, des Wissens zum Glauben? Die Untersuchung und Lösung dieser nach Clemens wichtigsten Frage ist der Gegenstand des nächsten Kapitels.

II.

§ 6.

Das Verhältnis des Glaubens zum Wissen[1]).

„πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις.“
(Στρ. II, 4. § 6.)

Die Behandlung dieser Frage und der Nachweis der Notwendigkeit der Philosophie für die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre ist eins der Hauptverdienste der Alexandrinischen Schule überhaupt und besonders des Clemens, welcher sich zuerst mit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung dieser Frage beschäftigte. Zum genauen Verständnis trägt eine vorherige, genaue Bestimmung der Bedeutung der Termini viel bei, welche Clemens in den einzelnen Fällen gebraucht, denn die Unsicherheit über die Bedeutung derselben bereitet viele Schwierigkeiten. Zunächst ist eine genauere Festsetzung der Ausdrücke γνῶσις und πίστις notwendig. Was den Terminus πίστις betrifft, so können wir von vornherein feststellen, daß ihn Clemens in der christlichen Auffassung und Deutung gebraucht, d. h. Annahme von dem menschlichen

---

1) Vgl. Reinekens: De fide et γνώσει Clementis Alexandrini und De Clemente Alexandrino theologo (Vratislaviae 1851).

Vgl. Preische: De γνώσει Clementis Alexandrini (Jena 1871).

Vgl. Daehne: De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae Philosophiae in ea obviis (Halle 1831).

Verstande unzugänglichen, geoffenbarten Wahrheiten: „*πίστει γὰρ μόνῃ ἐφικέσθαι τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς· πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη διδακτὴ ἐστι, τὸ δὲ διδακτὸν ἐκ προγιγνωσκομένου· οὐ προεγινώσκετο δὲ ἡ των ὅλων ἀρχὴ τοῖς Ἕλλησιν . . . ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα, τὸ ἁπλοῦν ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστὶν, οὔτε ὕλη, οὔτε ὑπὸ ὕλης*“ (*Στρ.* II, 4. § 14) und „*πίστις, ἣν διαβάλλουσι κενὴνκαὶ βάρβαρον νομίζοντες Ἕλληνες πρόληψις ἑκούσιός ἐστιν θεοσεβείας συγκατάθεσις* (*Στρ.* II, 2, § 8). Bevor wir jedoch zur Interpretation und Erklärung dieser Stellen kommen, müssen wir die Bedeutung der beiden Ausdrücke *πρόληψις* und *συγκατάθεσις* bestimmen. Der erstere, *πρόληψις*, ist ein bei den Stoïkern und Epikureern gewöhnlicher Ausdruck. Von den ersteren wurde er aller Wahrscheinlichkeit nach in die Philosophie eingeführt, trotz der Behauptung Ciceros und der Annahme neuerer Forscher vom Gegenteil (vgl. Hirzel: Untersuch. zu Cicer. Phil. Schriften I. 120 u. ff.). In diesen beiden Schulen hatte der Terminus nicht ein und dieselbe Bedeutung, sondern sind diese Ausdrücke homonym, aber nicht synonym. Bei Epikur bedeutet *πρόληψις* „*τὴν μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*“ (Diog. Laertius X. 33) *τὴν ἐμπειρίαν* (vgl. Plac. IV, 11. 2) der Stoïker. Hingegen führten nach einer Auffassung (vgl. Stein, Phil. der Stoa p. 233), da ihnen die physikotheologischen Beweise über das Dasein Gottes und der ethischen Fragen nicht genügten und sie eine andere sicherere und gewissere Bürgschaft dieser Wahrheiten suchten, die Lehre von den *κοιναὶ ἔννοιαι* ein, die sie auch *προλήψεις* nannten und die sich von den *ἔννοιαι* insofern unterscheiden, als diese von der Erfahrung herrühren, jene physische *προαισθήσεις* und *προδιαθέσεις* der Seele sind, von Cicero animini notiones inchoatae oder adumbratae intelligentiae genannt (De nat. deor. II. 17), durch welche wir das Dasein Gottes dunkel vorausahnen. Und es gibt allerdings

Stellen wie „*φυσικῶς νοεῖται δίκαιόν τε καὶ ἀγαθὸν*“ und „*ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου* (vgl. Diog. Laert. VII. 53), und oft sprechen sie von physischen Begriffen, indessen ist heute bewiesen, daß die Stoïker unter den *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι* im Gegensatz zu den eigentlichen Begriffen nach Plutarch „*τὰς φυσικὰς τὰς γιγνομένας μὲν κατὰ τοὺς τρόπους συγκρίσεως, συνδέσεως, ἀναλογίας, ἀλλὰ φυσικῶς καὶ ἀνεπιτεχνήτως*,“ dagegen unter den anderen, die „*δι' ἡμετέρας διδασκαλιας καὶ ἐπιμελείας προκυπτούσας*“ verstehen (Plac. IV. 11). Wenn man diese Lehre der Stoïker mit der bereits angeführten Stelle bei Clemens vergleicht, bemerkt man, daß seine Annahme keine Beziehung zur *πρόληψις* des Epikur hat, dagegen eine sehr enge zu der Stoïschen, jedoch mit dem Unterschied, daß diese Prolepsis bei Clemens nicht mehr den Charakter der kunstlos hergeleiteten Begriffe, noch der angeborenen Prädipositionen trägt, da diese von der Annahme geoffenbarter Wahrheiten ersetzt worden sind, die indes dieses mit jenen gemeinsame Merkmal haben, daß wie jene, so auch diese allgemein angenommen sind und die Grundlage der Wissenschaft bilden, da sie den Antrieb zur wissenschaftlichen Begründung und logischen Umgrenzung des von vornherein ohne weitere Forschung als wahrgenommenen Satzes bietet: „*πρόληψις δὲ ἐπιδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν· μὴ δύνασθαι δὲ, μηδένα μήτε ζητῆσαι, μήτε ἀπορῆσαι, μηδὲ μὴν δοξάσαι, ἀλλ' οὐδ' ἐλέγξαι χωρὶς προλήψεως* (*Στρ.* II, 4, § 16)[1]). Daß das Wort *πρόληψις* hier mit acceptio und nicht anticipatio wiederzugeben ist, wie übrigens Cicero das Wort übersetzt (de natura deor. I. 43, 44), bemerkt richtig Reinkens „*ἡ πρόληψις* non est anticipatio apud Clementem, quod idem esset, atque notio quaedam insita, nam notio insita minime est *ἑκούσιος*. Sed

1) Das Wort *πρόληψις* allerdings hat Clem. von Ep. übernommen.

prolepsis nihil aliud declarat, nisi acceptionem eius, quod communicatur a deo, nulla ab ipso postulata demonstratione interna. Quam ob rem auctor explicans addidit, *θεοσεβείας συγκατάθεσις* i. e. assensio, quae fit propter deum (de fide et *γνώσει* Clem. prub. Alex. II. § 3, Daehne a. a. O. § 26). Diese *συγκατάθεσις*, bei Cicero adsensio, adprobatio (ac. II. 37), ist auch ein von den Stoïkern in die Philosophie eingeführter Ausdruck, gleichbedeutend mit *κρίσις*, wie Clemens selbst uns mit den Worten mitteilt: „*πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις, οἷς ζῶμεν καὶ σύνεσμεν ἀεὶ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων συγκατάθεσίς ἐστιν*“ (*Στρ.* II. 458 ed. P.), und er bezeichnet die Annahme der mit *καταληπτικὴ φαντασία* in uns aufsteigenden Vorstellungen. Genau in dieser *συγκατάθεσις* besteht und zeigt sich die Freiheit des Willens, welche die Stoïker trotz ihrer Lehre von der *εἱμαρμένη* und *πρόνοια* beibehalten haben, wie wir teils von Clemens erfahren, welcher sagt: „*τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσι*“ (*Στρ.* II, 12, § 54), teils von Stobäus, welche rerwähnt, daß „*ὁ θεὸς ἔθετο ἐφ' ἡμῖν τὸ κάλλιστον καὶ σπουδαιότατον τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν*“ (*Ἐκλ.* II. 356). Auf diesen Gedanken sich stützend, charakterisiert Clemens den Glauben als *πρόληψις* und *συγκατάθεσις ταῖς θείαις γραφαῖς*. Der Glaube ohne Beweis ist ein Besitztum der nicht gebildeten Christen, welche die höchsten Wahrheiten durch Erkenntnis nicht verstehen können und sich darum begnügen mit dem Worte Gottes, welcher die Schrift geschenkt hat. Darum wird dieser Glaube durch Beweise nicht gekräftigt, sondern er ist eine einfache freiwillige Hingebung an einen Starken, d. h. an Gott. Dieser Glaube jedoch, der auch *κοινὴ* genannt wird, ist nicht als *πρόχειρος*, *εὔκολος* und *πάνδημος*, *καὶ πρὸς ἔτι τῶν τυχόντων* (*Στρ.* II, 6, § 30) zu verleumden, denn er ist freiwillig, und viele haben den Unglauben dem Glauben vorgezogen und ziehen ihn noch vor. Diese

freiwillige Hingebung an die Autorität Gottes schließt das Wissen, die wissenschaftliche Forschung und Prüfung, den Beweis nicht aus, welcher unumgänglich ist, insofern man leichter die Meinung derjenigen annimmt, die nicht bloß behaupten, sondern zugleich das beweisen, was sie versichern. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich die zweite *πίστις*, welche nicht mehr *δοξαστικὴ* ist und sich mit der einfachen Autorität begnügt, sondern welche *ἐπιστημονικὴ* ist und mit der Auffassung der *πίστις* von Aristoteles zusammenfällt, welcher *„τὸ ἑπόμενον τῇ ἐπιστήμῃ*[1] *κρῖμα ὡς ἀληθὲς τὸ δὲ τί πίστιν εἶναι φησὶν· κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον* (vgl. *Στρ.* II, 4, § 15). Demgemäß kann als allgemeines Ergebnis der vorausgegangenen Untersuchung folgendes ausgesprochen werden: Clemens nimmt zweierlei *πίστις* an, a) die vorläufige Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheiten für die Weisen und *γνωστικοί* und die endgültige für die Ungebildeten. Diese vorläufige Annahme ist nötig und unerläßlich, denn ohne Voraussetzung, ohne vorläufige Annahme einer Frage kann man nicht zur Untersuchung und Erforschung derselben schreiten: *„οὐ μὴν μαθήσεταί τις ἄνευ πίστεως, ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ προλήψεως· ἀληθὲς δ' οὖν ὂν πάντως μᾶλλον ἀποδείκνυται τὸ ὑπὸ τοῦ προφήτου εἰρημένον „ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε“: τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παραφράσας* (!) *εἴρηκεν· ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον* (*Στρ.* II, 4, § 17); b) das Ergebnis des wissenschaftlichen Beweises und der Prüfung ist ebenfalls *πίστις*, d. h. die unerschütterliche Überzeugung von der bewiesenen Wahrheit, welche die bloße Meinung ausschließt und sich der Wahrheit versichert. So haben wir den Anfang und das Ende der *γνῶσις*, jenen bildet die *πίστις*

1) Von dieser Stelle gehen nur die ersten Worte auf Aristoteles zurück. —

δοξαστική, dieses die πίστις ἐπιστημονική und daher erklärt sich auch der Satz „πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίγνεται (Στρ. II, 4, § 16). Diese letztere πίστις ist die sicherere und gewissere, denn die γνῶσις bedeutet mehr als die ἐπιστήμη, deren Criterium sie ist. Daraus ergibt sich das Lob auf die γνῶσις und der Nachweis der Notwendigkeit der Philosophie, welche „συγγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικὴν ἐκπορίζεται, καὶ τὴν ἀλήθειαν διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως μηνστεύεται οὐ κατὰ προηγούμενον λόγον παρεισελθοῦσα, διὰ δὲ τὸν ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν ἡμῶν βέβαιον λαμβανόντων πεῖσμα τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως διὰ τὴν τῶν ὑπονοουμένων ἐπιστήμης (Στρ. I, 2, § 20). Daher auch der Gegensatz zu vielen Zeitgenossen, welche die Alexandriner als Häretiker verleumdeten und die Philosophie nicht für unentbehrlich hielten, da ja auch die Apostel selbst keine philosophische Bildung besessen hätten. Solche Leute jedoch, die weder mit der Philosophie noch mit der Dialektik zu tun haben wollen, ja nicht einmal die allgemeine Bildung erwerben mögen und nur μόνην καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν für notwendig halten, nennt Clemens spottend ἐνίους εὐφυεῖς und vergleicht sie sehr zutreffend mit den ungebildeten (νήπιοι), welche den Grund noch nicht einsehen, aus welchem sie gläubig geworden sind und handeln und den Inhalt ihres Glaubens nicht beweisen können[1]). Diese Meinung des Clemens indessen, daß die Untersuchung des Glaubens zur Wissenschaft umschlägt, daß der wissenschaftliche Glaube und die Gnosis notwendig ist, wurde von einigen Männern angezweifelt, welche sich besonders auf die folgende Stelle

1) Vergl. Daehne: a. a. O. S. 21. „fuerunt enim, inter Christianos, qui de fide parum honorifice statuerunt, eamque, quam libere violarunt; τοῖς πολλοῖς τοῖς ψυχικοῖς relinquerent; fuerunt alii, qui fidem, praeterea nihil curarent ea sola se salvos esse futuros arbitrati. Vergl. auch a. a. O. S. 25.

beriefen, die das Verhältnis des Glaubens zum Wissen genauer bestimmt „*ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα* (*Στρ.* VII, 10, § 57)[1]). Der Vertreter einer von der soeben auseinandergesetzten verschiedenen Meinung in Bezug auf die Bedeutung der *γνῶσις* bei Clemens ist Reinkens in seiner schon erwähnten Abhandlung, insofern er behauptet, die gnosis des Clem. non esse theologiam quandam speculativam, non esse doctrinae doctaeque inquisitionis disputationisque praemium, sed corona vitae verbo dominis convenientis „*ποιοῦντες γὰρ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γινώσκομεν „καὶ" ἡ γνῶσις ἐκ τοῦ καρποῦ καὶ τῆς πολιτείας, οὐκ ἐκ τοῦ λόγου καὶ ἐκ τοῦ ἄνθους „καὶ" ἡ γνῶσις ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς ὑπακοῆς*" (a. a. O. S. 18, 19). Gewiß nehme ich mit Reinkens an, daß es sich an den angeführten Stellen nicht um die *ἐπιστημονικὴ γνῶσις*, sondern um diese als Tugend handelt, wie in der Untersuchung der ethischen Anschauungen des Clemens gezeigt werden wird; nur ist es nicht richtig, dieselbe Bedeutung auch an anderen Stellen und besonders an der oben erwähnten einführen zu wollen, an welcher es sich unstreitig um die *ἐπιστημονικὴ γνῶσις* handelt, und noch weiter liegt die Deutung „*τὴν γνῶσιν* non doctrina vel eruditione oriri, sed dei gratia, *τὴν γνῶσιν* porro non consistere in demonstrando

1) Vergl. Preische: a. a. O. 9 „fundamentum quidem necessarium est fides; sed non minus necessario aedificium in illa exstrui oportet. etenim si fide nihil aliud efficitur nisi quod veritates praedicatae animo recipiuntur, is qui ita credit, habet quidem veritates ut veritates, sed non earum causas, connexus, fines. Eiusmodi fides nihil aliud est, atque brevis et compendiaria necessarium doctrinarum cognitio ..... Quum fides causas et argumenta fidei minime curet, *γνῶσις* est intima fidei cognitio, qua non solum credimus, sed etiam cognoscimus, quae fide recepimus, et intellegimus cur credamus.

refutandoque, sed in deo contemplando confici, *τὴν γνῶσιν* denique finem habere non haereticorum confusionem, sed caritatem et haereditatem" *τὴν ἀγάπην καὶ τὴν κληρονομίαν, τὸ σὺν τῷ κυρίῳ γίνεσθαι* (a. a. O. S. 19). Zur Begründung dieser Ansicht versucht er die allgemein angenommene Erklärung der Stelle „die Gnosis ist die bündige feste Beweisführung für dasjenige, was im Glauben aufgenommen", zu verwerfen und eine andere nicht wörtliche Erklärung an die Stelle zu setzen. Er erklärt nämlich die Worte *„γνῶσίς ἐστιν ἀπόδειξις"* nicht „proprie et ad verbum", sondern als ob geschrieben wäre: *„γνῶσίς ἐστιν ἐποικοδομουμένη τῇ ἀποδείξει"* quasi *γνῶσις ἐκ τῆς ἀποδείξεως* proficiscatur ideoque *ἀπόδειξις* ipsa appelletur. Dies aber läßt sich nach Reinkens nur vom Glauben sagen, welcher sich auf den Beweis stützt, insofern derselbe *ἡ ἑκούσιος προαποδείξεως συγκατάθεσις, ἀλλὰ συγκατάθεσις ἰσχυρῷ τινι* d. h. cognitioni, quam propter rectam demonstrationem esse veram persuasum habemus. Diese Gnosis besitzen nur diejenigen, die glauben und nach dem Glauben leben, daß sie auch allein vermögen, novo animis oculo quasi cernere et percipere, sie allein von dieser *γνῶσις* beseelt sind, welche *„θέα τις τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων, ἥτις πάντα καταλαμβάνει, οὐδεν γὰρ ἀκατάληπτον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, ὅθεν οὐδὲν ἀδίδακτον, γίνεται τοίνυν ἡπίστις ἀπόδείξις βέβαιος*, ist (*Στρ.* VI, 775 ed. P). Aus diesem Grunde *„γνῶσις* vocatur firma demonstratio, quia revera est, firma divinae scientiae comprehensio" (*βέβαιος*

1) Die ganze Stelle lautet folgendermaßen: *ταχεῖα τοίνυν εἰς κάθαρσιν ἡ γνῶσις καὶ ἐπιτήδειος εἰς τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον εὐπρόσδεκτον μεταβολήν· ὅθεν καὶ ῥαδίως εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει, καὶ διά τινος οἰκείου φωτὸς διαβιβάζει τὰς προμοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ τῆς ἀναπαύσεως τόπον τὸν καθαρὸν τῇ καρδίᾳ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα* (*Στρ.* VII, 10, § 57).

κατάληψις τῆς θείας ἐπιστήμης), firma scientia (*βέβαιος ἐπιστήμη*) cuius quidem munus non est quaerere (*Ζητεῖν*) sed considerare (*σκοπεῖν*). Um auch die folgenden Worte der genannten Stelle „*εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καταληπτόν παραπέμπουσα* mit seiner Auffassung in Einklang zu bringen, erklärt er die Worte *μετ' ἐπιστήμης* nicht *ἐπιστημονικῶς* wissenschaftlich, sondern *ἁπλῶς γινώσκειν μετὰ συνειδήσεως*, wissen mit Bewußtsein, indem er die genannte Stelle mit der folgenden identifiziert „*ταχεῖα τοίνυν πρὸς κάθαρσιν ἡ γνῶσις . . . . . τὸν καθαρὸν τῇ καρδίᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα* (vergl. *Στρ.* VII, 10, § 57)[1]. Der Ausdruck *ἐπιστημονικῶς ἐποπτεύειν* bedeutet nicht wissenschaftlich schauen, sondern mit Bewußtsein *μετὰ συνειδήσεως* schauen, das Wort *καταληπτός* dagegen bezieht Reinkens ad admirabilem illam inter deum et hominem communionem, qua animus animum quasi sentit ac percipit (a. a. O. 23). Mit Weglassung der übrigen zahlreichen Stellen, welche Reinkens nach derselben Methode zu erklären versucht, setzen wir das allgemeine Resultat desselben hierher, welches in der Definition der *γνῶσις* enthalten ist und lautet: „cognitio est creditae revelationes, quae e mentis visione quadam essentiarum caritatis praemio nascitur (a. a. O. 23).

Diese Auffassung Reinkens deckt sich keineswegs mit der Wahrheit, da sie sich auf die irrtümliche Interpretation des Wortes *γνῶσις* stützt. Wie nämlich das Wort *πίστις* bei Clemens eine doppelte Bedeutung hat, so auch das Wort *γνῶσις*, welches nicht nur die wissenschaftliche Gnosis bedeutet, wie schon im vorausgegangenen gezeigt ist, sondern auch zugleich zur Kennzeichnung und Charakterisierung einer Tugend dient, die gleichfalls als Gnosis

1) Die ganze Stelle ist Seite 39 zu finden.

charakterisiert wird, wie in der Untersuchung der ethischen Anschauungen gezeigt werden wird. Diese zweite Bedeutung also nimmt Reinkens allein an und setzt sie auch an den andern Stellen ein, welche von der wissenschaftlichen Gnosis handeln: So können sich die Stellen „*ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τό θέλημα γινώσκομεν*“ *καὶ*, „*ἡ γνῶσις ἐκ τοῦ καρποῦ καὶ τῆς πολιτείας, οὐκ ἐκ τοῦλόγου καὶ τοῦ ἄνθους*“ auf die Gnosis als Tugend beziehen, welche den Glanzpunkt des sittlichen Lebens bilden, obgleich man auch eine zweite Erklärung annehmen kann, nach welcher die *γνῶσις* nicht das Resultat des sittlichen Lebens, sondern umgekehrt das sittliche Leben das Resultat der Gnosis nach Sokratischer Annahme ist, die Clemens übrigens annimmt, wie im folgenden gezeigt werden wird. Dagegen ist die Erklärung der Worte *ἀπόδειξις, ἐπιστημονικῶς, μετ᾽ ἐπιστήμης, καταληπτικῶς* von Reinkens vollständig gezwungen und falsch, da die Worte nicht in ihrer wörtlichen Bedeutung gefaßt sind, noch sich nach der sonst in der Philosophie üblichen Phraseologie richten, nach der das Wort *καταληπτός*, welches bei den Stoikern üblich ist, die auch *καταληπτικός καὶ καταληπτικὴ φαντασία* sagten, nicht in dem mystischen Sinne Reinkens, sondern in ganz verschiedener Bedeutung gebraucht wird. Die *φαντασία*, ein Wort von *φῶς* nach Chrysipp abgeleitet, hat in der Theorie der Stoiker von der Gnosis die mittlere Stellung zwischen *διάνοια* und *αἴσθησις* inne und bedeutet die Tätigkeit des *ἡγεμονικόν*, die das von den Sinnen und den Erfahrungen Wahrgenommene erforscht und genau bestimmt. Diese Phantasie also, die auch als *τύπωσις, ἀλλοίωσις* und *πάθος* von ihnen bezeichnet wird und nicht ein passives Phänomen ist, sondern höher als die *αἴσθησις* steht, wird, da sie durch die *συγκατάθεσις* über Wahrheit und Trug der Sinne Aufschluß gibt, *φαντασία καταληπτικὴ* genannt, zum Unterschied von der *ἀκατάληπτος*, wobei

ihr Unterschied in dem Grade ihrer überzeugenden Kraft und Deutlichkeit der Vorstellung besteht, wie auch Sextus sagt: „*τῶν τε καταληπτικῶν καὶ τῶν ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται*“ (Sext. adv. Math. VII, 408). Ersichtlich braucht auch Clemens diese Ausdrücke in derselben Bedeutung und nicht in der mystischen, denn im übrigen widerspricht diese Meinung gänzlich derjenigen, die Clemens sonst vertritt, daß nämlich der Beweis aus der Schrift allein nicht zum Verständnis der christlichen Lehre als eines ganzen genügt, deshalb auch die Philosophie nötig ist. Daher erklärt sich auch der Unterschied, welchen Clemens zwischen den einfach und den mit *ἐπιστήμη* glaubenden macht. Die letzteren besitzen die Gnosis, die ersteren nur die *κοινὴ διδασκαλία*, welche der Apostel (2. Kor. 2, 14) *ὀσμὴν πίστεως* nennt. Diese Unterscheidung jedoch in *γνωστικοὶ* und *κοινῶς πιστεύοντες* ist insofern notwendig, als die *γνῶσις* nicht der Menge zukommt nach dem sokratischen Ausspruch: *φιλόσοφον μὲν οὖν ἦν δ' ἐγὼ πλῆθος ἀδύνατον γενέσθαι*“ dem platonischen „*πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δὲ τε παῦροι*“ dem Jesu „*πολλοὶ γὰρ κλητοὶ, ὀλίγοι δ' ἐκλεκτοί*“ und dem des Paulus „*οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις.* Am Schluß der Untersuchung dieser Frage kommt er mit dem Stoiker Kleanthes zu dem Resultat „*μὴ πρὸς δόξαν ὅρα, ἐθέλων σοφὸς αἶψα γενέσθαι, μηδὲ φοβοῦ πολλῶν ἀκρίτων καί ἀναιδέων δόξαν· οὐ γὰρ πλῆθος ἔχει συνετὴν κρίσιν, οὔτε δικαίαν, οὔτε καλὴν, ὀλίγοις δὲ παρ' ἀνδράσι τοῦτο κεν εὕροις*“, wie auch die Meinung eines (gewissen) Komikers annimmt: *αἰσχρὸν δὲ κρίνειν τὰ καλὰ τῷ πολλῷ ψόφῳ* (*Στρ.* V, 3, § 14, 18). Diese Unterscheidung von Esoterikern und Exoterikern im Christentum bei Clemens hat ihren Ursprung im Platonismus und in stoischen Philosophemen und Theorien, jedoch ist bei Clemens der Unterschied vorhanden, daß zwischen *γνῶσις* und *πίστις* inhaltlich keine Differenz existiert,

sondern nur formell. Diesen fundamentalen Unterschied aber vermochte er nicht aufrecht zu erhalten noch konsequent zu entwickeln. Demnach ist für die wissenschaftliche *γνῶσις* der christlichen Lehre die philosophische Bearbeitung und Entwicklung der christlichen Dogmen notwendig, weshalb auch Clemens zuerst im vollen Sinne des Wortes sich dieser Arbeit philosophischer Darlegung der christlichen Lehren unterzieht. Diese von Clemens philosophisch bearbeitete christliche Lehre untersuchen wir in folgenden Kapiteln.

III.

§ 7.

Die Gotteslehre.

In der Frage nach der Unerkennbarkeit Gottes schließt sich Clemens an Philo von Alexandria an, welcher seine Lehre von Gott nach dem Muster Platos entwickelte und darstellte. Darnach ist die Erkenntnis Gottes nur insoweit möglich, als sich Gott selbst den Menschen offenbart, folglich kann Gott nicht wissenschaftlich bewiesen werden, weil jede apodiktische Wissenschaft das zu beweisende aus seinem zwar bekannten Grunde ableitet, dem Ungewordenen aber nichts vorausgeht, noch vorher existiert. Und wenn die Auffindung des Ursprungs und der Ursache irgendwelchen Wesens schwer ist, so ist noch viel schwerer die Bestimmung der Ursache des Alls: *πῶς γὰρ ἂν ῥητὸν, ὃ μήτε γένος ἐστίν, μήτε διαφορὰ, μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμὸς, ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι* (*Στρώματα* V, 12, § 82). Und wie die Lehre von Gott bei Philo und die später unter dem Einfluß desselben entwickelte neuplatonische, besonders des Plotin,

nur in dem Nachweis des Gegensatzes zwischen Gott und Welt und in der Aufzählung der negativen Merkmale besteht, so behauptet auch Clemens, welcher dasselbe Prinzip vertritt, daß wer nicht geworden ist, mit einem gewordenen nicht verglichen werden kann, der Ewige mit dem Veränderlichen, der Tätige mit dem Leidenden, der Umfassende mit dem Umfaßten, der Geist mit der Materie, der Schöpfer mit dem Geschöpf, da er der Urheber des Alls ist: *δυσάλωτόν τι χρῆμα καὶ δυσθήρατον ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόρρω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος, δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ θεοῦ, ἣν χὼραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν* (*Στρ.* II, 2, § 5, V, 11, § 74). Mit Plato übereinstimmend nicht nur darin, daß die Erkenntnis Gottes schwer ist, sondern auch, daß es schwer ist den Erkannten den andern mitzuteilen und verständlich zu machen, bekennt er sich mit diesem wahrheitsliebenden Philosophen, wie er Plato nennt, zu dem Satze: *τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς τἄλλα μαθήματα, ὁ φιλαλήθης λέγει Πλάτων*“ (*Στρ.* V, 12, § 79). Aus diesem Grunde kann man ihn nicht das Ganze nennen, denn der Begriff des Ganzen schließt den der Größe ein, und man kann auch nicht von Teilen desselben reden, denn das eine ist unteilbar und darum auch Unendlich, nicht weil er unerklärbar ist, sondern weil er keinen Unterschied, kein Ende und keine Bemessung erleiden kann: *οὐκ ἄν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς, ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ· οὐδὲ μὴν μέρη τινα αὐτοῦ λεκτέον, ἀδιαίρετον γὰρ τὸ Ἕν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον* (ἢ *ἀδιεξήγητον κατὰ τὸν* Sylburgiem, *ἢ ἀδιεξήτητον* nach der Ausgabe von Potte) *νοούμενον ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας* (*Στρ.* V, 12, § 82). Auch kein Name kann genau genommen, auf Gott angewendet werden, weshalb auch alle ihm beigelegten Namen nicht wörtlich aufgefaßt werden

dürfen, nicht einmal mit Ausnahme der Namen *τὸ ὄν, πατὴρ, θεὸς, δημιουργός*, insofern, da wir keine Namen ausfindig machen können, welche das Wesen Gottes selbst bezeichnen, wir solche von guter Bedeutung anwenden, damit der menschliche Verstand darauf sich stützend nicht irrt, denn nicht jeder ist an und für sich charakteristisch oder bezeichnend für Gott, sondern alle zusammen weisen auf die Allmacht des Allbeherrschers hin: *τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητὰ ἐστιν, ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἷόν τε περὶ θεοῦ* (vgl. *Στρώμ.* V, § 83). Wenn wir analytisch zur ersten Ursache vorschreiten von dem Verursachten ausgehend, das heißt alles, was den Körpern anhaftet, abziehend, nicht nur die natürlichen Eigenschaften, sondern auch die Dimension nach der Höhe, der Breite und der Länge, so finden wir nichts anderes uns übrig bleibend, als einen Punkt, welcher sozusagen eine Stelle im Raume inne hatte und welcher, wenn wir seine Stelle im Raum wegdenken, als Monas erkannt wird[1]): *οὔκουν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως, ἓν ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα* (*Στρ.* V, 10, § 72, IV, c. 13, VII, 2, § 12). Es gibt allerdings Aussprüche wie z. B. *ὁ ὢν αὐτός τὰ πάντα καὶ τὰ πάντα αὐτός* (*Στρ.* III, § 127), welche man in pantheïstischem Sinne auffassen kann, wie auch diese pantheïstische Färbung sich sehr häufig bei Philo findet (de conf. ling. 339), aber diese Aussprüche bedeuten nach der Meinung der Theologen nur die engere Beziehung, in welcher Clemens alles in dieser Welt vorhandene zu Gott stehend betrachtet. Wie aber der über der *μονὰς* stehende absolute Geist weder umfassend noch umfaßt ist, so daß er definiert oder ge-

1) Vgl. de. conf. Ling. 339 *οὐδαμοῦ μὲν (θεός) ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγένηκε· τὸ δὲ πεποιηκός ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι* verg. Lig. alleg. III, 70.

teilt werden kann (*Στρ.* V, § 183), wie er gleichzeitig *ἄναρχος ἀρχή τῶν ὅλων παντελὴς ἀρχὴ ποιητικὴ* (*Στρ.* IV, 26, § 164), so steht er auch über jedem Anthropomorphismus und über den menschlichen Leidenschaften: *οὐ γὰρ ὡς ἔχει τὸ θεῖον, οὕτως οἷόν τε ἦν λέγεσθαι, ἀλλ' ὡς οἷόντε ἐπαΐειν ἡμᾶς σαρκὶ πεπεδημένους οὕτως ἡμῖν ἐλάλησαν οἱ προφῆται συμπεριφερομένου σωτηρίως τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ τοῦ κυρίου* (*Στρ.* II, 16, § 72). Daher schmäht er nicht nur die Griechen, welche die Götter sowohl anthropomorphisch als auch anthropopathisch auffassen und diese nach ihren Gestalten ausmalen (*Στρ.* VII, 4, § 22), sondern auch zugleich die Mehrheit der Menschen, welche das Sterbliche anlegend, wie die Schnecken, und sich um ihre Leidenschaften wie die Igel zusammenrollend über den seligen und unvergänglichen Gott dasselbe wie über sich glauben. Es bleibt aber denen, die solches behaupten, verborgen, daß nur Gott unzähliges geschenkt hat, woran er keinen Anteil hat: z. B. Geburt, während er ungeboren; Nahrung, während er bedürfnislos ist; Wachstum, während er gleich bleibt; das Altern, während er unsterblich und nicht alternd ist. Aus diesem Grunde muß man auch die bei den Juden vorkommenden Ausdrücke Hände, Füße, Mund, Augen, Eingang und Ausgang, Zorn und Drohungen nicht wörtlich verstehen, sondern sie allegorisch auffassen. Darum versucht er der allegorischen Methode Philos folgend die anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke der Schrift allegorisch zu interpretieren.

Vergleichen wir die oben auseinandergesetzten Lehren des Clemens mit derjenigen Philos, so können wir bemerken, daß er überall seinen Spuren folgte und nichts neues zu der Auffassung des Plato hinzufügte. So nehmen auch bei Philo die negativen Merkmale Gottes, der Gegensatz und die Gegenüberstellung von Gott und Welt, das tont und es kann nicht ernsthaft in Frage kommen, daß

nicht in Ort und Zeit existieren, die Abwesenheit jeglicher Leidenschaft, jeder Veränderlichkeit und jedes Anthropomorphismus die erste Stelle ein und im allgemeinen entspricht jeder Punkt der Lehre des Clemens von Gott vollkommen derjenigen Philos[1]). Abgesehen jedoch von dieser unleugbaren Ähnlichkeit der Theologie des Clemens mit der des Philo findet Daehne auch eine solche mit Plotin. So sieht er in der bereits angeführten Stelle des Clemens, an welcher die Unerkennbarkeit und Unbeweisbarkeit Gottes aufgezeigt wird: „*ἅτε ἐξαναχωροῦντος καὶ πόρρω ἀφσταμένου τοῦ διώκοντος· δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ θεοῦ, ἣν χώραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν*", Spuren des neoplatonischen Mysticismus. Seine Worte sind: Hucusque in his mysticismi philosophici *στοιχείοις* Clemens se totum Neoplatonicis commisit. Affirmavit quod illi probaverant, deum cognitione humana nullo modo concipi posse, contendit cum illis quod reliqui philosophi minus curarunt hoc certis argumentis probari posse et iisdem denique argumentis usus est, quae Neoplatonici praeïverunt (a. a. O. 88). Jedoch ein solches Urteil stützt sich auf keineswegs feste Gründe, denn diese Tendenz der Unbeweisbarkeit und Unerkennbarkeit der Gottheit findet sich schon bei Philo stark be-

1) Vergl. de monarch. I 815 (die Unerkennbarkeit Gottes nach Philo) „*τὸ μένοῦν πρότερον (τὸ ὅτι ἔστι θεός) οὐ πολὺς πόνος ἰδεῖν, τὸ δὲ δεύτερον (τό τί ἐστι) κατὰ τὴν οὐσίαν οὐ χαλεπὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἴσως ἀδύνατον*". qui D. sit immut. 302 *ὃ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον, ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ· ἐξ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἀκατάληπτον ἐκ δέ τῆς πρὸς ἕτερον συγκρίσεως γνωρίζεσθαι δοκεῖ*" vergl. de Somn. I. 599 (die Unnennbarkeit Gottes nach Philo) „*καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος ὁ δ' ἂν εἴπῃ τις καταχρώμενος ἐρεῖ, λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ ὄν*" vergl. de vita Mos. 614. „*οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι*, vergl. qu. D. sit. immut. 301. „*ἔστι δ' οὐδενὶ λῃπτὸν (τὸ ὄν) πάθει τὸ παράπαν· ἀσθενείας γὰρ ἀνθρωπίνης τὸ κηραίνειν ἴδιον, θεῷ δὲ οὔτε τὰ ψυχῆς ἄλογα πάθη οὔτε τοῦ σώματος μέρη καὶ μέλη συνόλως ἐστὶν οἰκεῖα.*

Plotin als Ursache der Unerkennbarkeit der Gottheit den Umstand anführt: *ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐπί τι ἐρείδοντες τὴν διάνοιαν λέγομεν* (Enn. III, 8, 8.), während Clemens dieselbe Begründung gibt, indem er sagt: „*πᾶσα ἐπιστήμη ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων γνωρίζεται*“, insofern dieser Ausspruch nicht nur wörtlich aus Aristoteles entnommen ist (Anal. post. 1, 2), sondern weil derselbe Grund auch von Philo geltend gemacht wird mit den Worten: *ἐξ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἀκατάληπτον ἐκ δὲ τῆς πρὸς ἕτερον συγκρίσεως γνωρίζεσθαι δοκεῖ* (de ebriet. 267). Eine andere Spur von Neopletonismus findet derselbe Schriftsteller in der Lehre des Clemens von Gott als *μονάς* und zwar *ὑπέρκεινα μονάδος*. Indessen ist auch in diesem Punkte schon Philo vorausgegangen, denn Plotin lehrt zwar von Gott folgendes: *οὐδὲν ἔσται αὐτῷ ἢ αὐτὸ* (III, 8, 10.) *τὸ ἕν, ἓν μόνον, αὐτὸ ἕν* — jedoch sagt schon Philo in seinem Ausspruch von der Einheit Gottes *τὸ ἕν ἡ μονας* (quod deus sit immut. 295 de opif. mundi 3) und er nennt die *μονάς εἰκόνα τοῦ πρώτου αἰτίου*. — Wie nämlich das *ἕν* keine andere Zahl voraussetzt, so auch die Gottheit; „*τὸ μὲν οὖν ἓν γεννᾷ τούς ἑξῆς ἅπαντας ἀριθμοὺς, ὑπ᾽ οὐδενὸς γεννώμενος τό παράπαν* (de opif. mundi 22) und was Clemens mit den Worten „*ὑπέρκεινα τοῦ ἑνὸς, ὑπὲρ τὴν μονάδα*“ ausspricht, dasselbe bringt Philo mit den Worten zum Ausdruck *μονάδος πρεσβύτερος καὶ εἰλικρινέστερος* (de praem. et poen. 916 de vita contemplativa usf.). Daher hängt Clemens sowohl den Worten nach wie auch tatsächlich nicht von der nachher entwickelten plotonischen, oder wie Daehne annimmt Ammonisch-platonischen Anschauung ab, sondern von der früheren philonischen. Und nicht nur in der negativen sondern auch in der positiven Theologie schließt sich Clemens dem Philo an. Und wie dieser neben den negativen Merkmalen dasjenige der Macht und Güte hervorhebt, so entwickelt auch Clemens ausführlich diese beiden positiven Merkmale. Und zwar

wie jener die Tätigkeit und Macht Gottes ihm ebenso anhaftend wie das Brennen dem Feuer annimmt (L. alleg. 41 D 44. M.), so braucht auch Clemens denselben Vergleich indem er sagt: *ὅταν ὁ θεὸς λέγηται πῦρ καταναλίσκον οὐ κακίας ἀλλὰ δυνάμεως ὄνομα καὶ σύμβολον ἐκλεκτέον, ὡς γὰρ τὸπῦρ ἰσχυρότατον τῶν στοιχείων καὶ πάντων κρατοῦν, οὕτω καὶ ὁ θεὸς παντοδύναμος καὶ παντοκράτωρ, δύναμις ἰσχυρὰ καὶ ἀπροσάντητος, ᾗ μηδὲν ἀδύνατον ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπολέσαι δυνατόν* (*Στρ.* VII, 7, 42). Wie aber Gott allmächtig ist, so ist er auch allein gut und zwar freiwillig: *οἱ γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθὸς ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικὸν* (*Στρ.* VII. 7. 42). Und allerdings könnte man in dieser Auffassung der Güte Gottes den Unterschied zwischen Clemens und Plato finden, daß nach dem einen die Güte als zur Natur Gottes gehörig eine Art von Reflex und Wiederspiegelung jener ist, nach dem andern, daß die Güte nicht von der Natur, sondern von dem Willen abhängt. Jedoch wird dieser Unterschied durch das, was Clemens selbst an anderer Stelle sagt aufgehoben: *φύσις γὰρ ὡς εἰπεῖη αὕτη (ἡ ἀγαθοποία) τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ πυρὸς τὸ θερμαίνειν καὶ τοῖ φωτὸς τὸ φωτίζειν* (*Στρ.* I, 17, 86). Gott ist aber nicht nur positiv, sondern auch negativ gut, insofern er auch das Übel, welches von einigen Bösen ausgedacht worden ist, in Gutes und Treffliches umwandelt (*Στρ.* I, 17, § 86). Deshalb kann er auch nicht als Urheber des in der Welt herrschenden Übels angenommen werden. Und es gibt Leute, welche behaupten, daß derjenige ein Dieb ist, der den Diebstahl nicht hindert, ein Brandstifter auch derjenige, welcher ein Feuer nicht löscht. Alle diese Behauptungen jedoch verfehlen nach Clemens die Wahrheit, denn die Ursache ist in der Tätigkeit und der Handlung, aber nicht in der Untätigkeit und Enthaltung zu suchen: „*φαμὲν δὴ πρὸς αὐτοὺς τὸ αἴτιον ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν νοεῖσθαι, τὸ δὲ μὴ κωλύον κατα γε τοῦτο ἀνενέργητον εἶναι* und „*τὸ αἴτιον*

πρὸς τῇ ἐνεργείᾳ ἐστὶ .... τὶ δ' ἐνεργεῖ ὁ μὴ κωλύων; (*Στρ.* I, 17, § 82). Und nicht nur dies, sondern man kann auch mit Umkehrung der Verhältnisse behaupten, daß nicht der nicht Hindernde, sondern der Hindernde an der Ursache Teil hat. *„τὸ μὲν μὴ κωλυτικὸν, ὅπερ φαμὲν, ἐπὶ τῆς κλοπῆς γεγονέναι μηδ' ὅλως αἴτιον εἶναι, τὸ δὲ κωλυτικὸν ἐνέχεσθαι τῷ τοῦ αἰτίου ἐγκλήματι“* (a. a. O. § 83), wie bei Sokrates das Dämonion Urheber war, nicht indem es ihm nicht hinderte, sondern indem es ihn antrieb, obgleich es auch immer abhielt, darum ist für uns Gott am Übel nicht schuldig (a. a. O. § 74). Diese Güte Gottes schließt die Gerechtigkeit nicht aus, da der wahre Gott gleichzeitig gut und gerecht, gut an und für sich und gerecht in Bezug auf uns, und das, weil er gut ist (*Παιδαγ* I, 49, 50). Dies ist kurz gefaßt die Gotteslehre des Clemens, deren enges Verhältnis und naher Zusammenhang mit derjenigen des Plato und Philo man nicht verkennen kann, nicht nur in der Entwicklung der Güte Gottes als Eigenschaft *κατ' ἐξοχήν*, sondern auch in der metaphysischen Auffassung, weshalb man die Behandlung dieser Gotteslehre mit den Worten des De Faye abschließen kann. Concevoir Dieu en dehors de toute transcendance, le dépouiller de toute metaphysique Platonicienne, ne voir en lui qu' une personne, un père céleste, c'est ce que Clément ne pouvait pas faire. N'oublions pas que Clément n'aurait pu concevoir Dieu autrement. Pour se représenter la divinité à la façon des Apôtres, il lui aurait fallut se défaire des catégories mentales qu' avait imprimées à son esprit une longue education (a. a. O. 230). Während aber Gott nach dieser platonischen Auffassung weder erkannt noch an und für sich nachgewiesen werden kann, wird er im *λόγος* erkannt und geoffenbart, welcher das vollendete Abbild des Vaters ist. Wie diese Offenbarung und Erkenntnis Gottes im Logos zustande kommt, soll im folgenden untersucht werden.

§ 8.

Die Logoslehre [1]).

Die volle Erkenntnis Gottes geschieht durch die Offenbarung des Logos, insofern dieser die personifizierte geoffenbarte Wahrheit ist, denn Gottes Sohn ist *σοφία ἣ προσέχαιρεν ὁ Παντοκράτωρ θεός* (*Στρ.* VII, § 7). Der Sohn, welchen wir als ewig mit dem Vater auffassen, denn der Vater ist nicht ohne den Sohn, *„ἅμα γὰρ τῷ πατρὶ υἱοῦ πατὴρ* (*Στρ.* V, 1, § 1) wird als *„θεοῦ σοφία“ „θεῖος λόγος“, νοῦς, ἐννόημα τοῦ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ, ὅλος φῶς, ὅλος νοῦς, τὰ πάντα ἐφορῶν καὶ τὰ πάντα γινώσκων* (*Στρ.* VII, c. 2)· *ὅλος φῶς πατρῷον, λόγος ὁ πατρικός, υἱὸς τοῖ νοῦ γνήσιος, τέκνον τοῦ ἐν ταὐτότητι λόγου, λόγος τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταὐτότητι* charakterisiert. Alle diese und ähnliche Aussprüche kennzeichnen die Wesensidentität des Vaters und des Sohnes, oder die Offenbarung Gottes im Sohne, oder die Unveränderlichkeit des Logos in seinem Wesen, wie dieses letztere zum Ausdruck kommt in den Worten *τέκνον τοῦ ἐν ταὐτότητι λόγου* und *λόγος τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταὐτότητι*, d. h. Sohn des Logos-Gottes, welcher nach seinem Wesen unveränderlich ist. Wie er nun *λόγος* Gottes genannt wird, so wird er auch *λόγος* des *λόγος* genannt, denn sehr oft heißt bei Clemens auch Gott *λόγος* und folglich liegt keine Notwendigkeit zur Korrektur der Stellen vor, an welchen der Sohn als *λόγος τοῦ λόγου* bezeichnet wird. Mit Weglassung aller Stellen, welche einen ausschließlich theologischen Charakter tragen (vgl. Zahn. Forsch. III, 87), kommen wir zu der für uns besonders wichtigen Stelle, an der *ὁ υἱὸς ἀποκαλεῖται σοφία καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ, διὰ τοῦτο καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον.*

1) Vgl. H. Laemmer: Clementis Alexandrini de *λόγῳ* doctrina, Lips. 1855. P. Ziegert: Logoschristologie, Heidelberg 1894.

πᾶσαι αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἕν τι πρᾶγμα γενόμεναι, συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ τὸν υἱόν, ἀπαρέμφατος δὲ ἐστι τῆς περὶ ἑκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας . . . καὶ δὴ οὐ γίγνεται ἀτεχνῶς ἕν, ὡς ὢν ἓν οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱὸς· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων (*Στρ.* IV, 24, § 158). Hier zeigt Clemens, daß der Sohn *νοῦς* wie der Vater ist, aber auch das Vorbild aller Dinge, die übernatürliche Welt, die unitas multarum virium seu idearum. Durch diesen Logos, welcher die Vielheit der Ideen bezeichnet und repräsentiert, können wir das eine, die Einheit Gottes verstehen. Danach ist dieser einfach und Einer, keine Vielheit in sich schließend, jener ist die Einheit in der Vielheit, die Summe der Ideen, und darum der Erkenntnis und Wissenschaft zugänglich; darum ist er nicht schlechthin Eins, aber auch nicht Vielheit im Sinne von Teilen, sondern er bildet eine Einheit, die das gesamte All umfaßt, weshalb er auch ein Kreis aller Kräfte genannt wird. Vergleicht man diese letztere Auffassung vom Logos mit der Ideenlehre Plato's und mit der Logoslehre des Philo, so findet man eine auffallende Ähnlichkeit. Philo, der diese seine Lehre nach dem Muster der platonischen Ideen entwickelt hat, faßt den Logos in seiner weiteren Bedeutung auf als ein System von göttlichen Kräften, wie der *κοσμοποιητικῆς, βασιλικῆς καὶ τῶν ἄλλων, ὅσαι εὐεργέτιδές τε καὶ κολαστήριοι*[1]), bildend, in der engeren Bedeutung dagegen versteht er unter dem Logos das tätige göttliche Wesen, die Idee, die alle anderen Ideen in sich umfaßt, die Kraft, welche alle übrigen Kräfte enthält, die Gesamtheit der übernatürlichen Welt oder aller göttlicher Kräfte (vgl. Leg. alleg. 93, 122 de Somn. 600, 656). Indessen sieht Daehne in der schon angeführten Stelle des Clemens neoplatonische Spuren und nimmt an,

1) Vgl. bes. de profug. 464. genes. I, 57.

daß Clemens nach dem Muster der Nuslehre der Neoplatoniker seine Logoslehre entwarf: „*λόγον* a Clemente secundum Neoplatonicorum *νοῦν* describi“ (vgl. a. a. O. Pag. 97). So entdeckte er eine Ähnlichkeit zwischen dem Ausspruch Plotin's *τὸ μέγιστον μετ' αὐτὸ* (Ennead. V, 1, 6) und dem des Clemens *ἡ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη*. Die weiteren Gedanken, die sich in der Clemensstelle finden, vergleicht er mit den folgenden bei Plotin „*πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ* (*τὸ ἕν*) *ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα* (*τὸ ἕν* ad se respicit, ad se reflectitur) *ἡ δὲ ὅρασις αὐτὴ νοῦς· τὸ γὰρ καταλαμβάνον ἄλλο ἢ αἴσθησις ἢ νοῦς, αἴσθησιν* (*λέγω*) *γράμμην καὶ τα ἄλλα* (*καταλαμβάνει*) *ἀλλ' ὁ κύκλος τοιοῦτος* (vergl. Ennead. V, 1, 7). — Nach Anführung dieser Stelle fährt Daehne fort: „Nonerit, opinor, quod lectorem, qui quae dixi vel remisso animo secutus est, adhorter, ut cum his verba Clementis componat, quibus illustrat, cur *λόγος*, *κύκλος Α* et *Ω* dicatur. Huius enim solius *λόγον* finis, inquit Clemens, initium fit et in superiore principio desinit cum nullum discrimen intercedat“. Aber wir müssen bemerken, daß die Ähnlichkeit der ersten Aussprüche *τὸμέγιστον* (*ὀνοῦς*) *μετ' αὐτὸ* (*τὸ ἕν*) und *ἡ φύσις ἡ τῷ παντοκράτορι προσεχεστάτη* keine ausschlaggebende Bedeutung besitzt, denn derselbe Gedanke findet sich schon, wie Daehne selbst bemerkt, nicht nur bei den Gnostikern, dem Valentinus, welcher den Nus charakterisiert als *κατάληψιν τοῦ ἀγεννήτου*, als *το πρῶτον κατάληπτον* (vgl. a. a. O. 99), sondern auch bei Philo, welcher den Logos als *τὸ πρεσβύτερον τῶν γένεσιν εἰληφότων* (Migr. Abr. 389), als *τὸν πρεσβύτατον τοῦ ὄντος λόγον* (vgl. de Proph. 466), als *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον* (vergl. confusio linguae 341, 427) charakterisiert und denselben Gedanken wie Clemens ausspricht, indem er sagt „*ἡ φύσις ἡ τῷ παντοκράτορι προσεχεστάτη*“. Ich bezweifle indessen gerade hier die Verwandtschaft der Gedanken, was den Ausdruck Clemens

„*κύκλος γὰρ ὁ αὐτος πασῶν τῶν δυνάμεων*“ und den plotinischen Satz: *πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ, τὸ γὰρ καταλαμβάνον ἄλλο ἢ αἴσθησις, ἢ νοῦς, αἰσθησιν λέγω γράμμην καὶ τὰ ἄλλα καταλαμβάνει, ἀλλ' ὁ κύκλος τοιοῦτος* betrifft. Um diesen Punkt genau bestimmen zu können, müssen wir den Ursprung dieser Darstellungsweise einer Kraft als Zentrum der übrigen Kräfte zu finden versuchen. Nach meiner Ansicht finden wir die ersten Spuren einer solchen Darstellung schon bei den Stoïkern. Diese nahmen nämlich eine allgemeine Ursache an, welche zur Erzielung irgend eines bestimmten Resultates unumgänglich notwendig ist. Neben dieser allgemeinen und primären Ursache jedoch unterschieden sie auch sekundäre, die mehr oder weniger zu dem Ziel führten (vgl. Sext. Pyrrh. III, 15. *συνεκτικὰ, συναίτια, συνεργά αἴτια.* Alex. Aphrod. De fato 72. *σμῆνος γὰρ αἰτίων καταλέγουσι, τὰ μὲν προκαταρκτικὰ, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἑκτικά, τὰ δὲ συνεκτικὰ, τὰ δὲ ἄλλο τι*). Als Ursache im eigentlichen Sinn des Wortes muß man die wirkende Ursache bezeichnen, aus welcher alle übrigen tätigen Kräfte als aus seiner Quelle abzuleiten sind, denn sonst wäre die Einheit der Welt und die *συμωάθεια τῶν ὅλων* unerklärlich. Diese erste Ursache und Kraft ist die die Welt zusammenhaltende Seele, aus welcher alle übrigen Tätigkeiten und Kräfte entspringen und in die Welt hinausgesandt werden „*πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ, καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις, ὡς ἀπὸ τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται*“ (Sext. Math. IX, 102, Cic. nat. deor. 11. 29). Die weitere Ausbildung dieser Lehre finden wir bei Philo, der, wie schon gesagt, die platonischen Ideen mit dem Logos der Stoïker vereinigend, die Lehre von den göttlichen Kräften ausbildete. Diese Vielheit der Kräfte aber mußte er genau aus demselben Grunde wie die Stoïker, nämlich zur Erhaltung der Einheit der Welt, auf ein allge-

meines Prinzip zurückführen. Weil er jedoch diese Kräfte auf die Gottheit selbst, entsprechend seiner Gotteslehre, nicht zurückführen konnte, darum subordinierte er sie unter eine sozusagen zentrale Kraft, unter ein Wesen, welches von der Gottheit verschieden, die Tätigkeiten derselben der Welt übermittelt. Zwar wird eine ähnliche Lehre bei Plotin, wenn auch unter philonischem Einfluß, entwickelt, insofern auch bei ihm, wie bei Philo, die platonischen Ideen in die *νοῖ* umgewandelt werden, welche von dem allgemeinen *νοῦς* umfaßt werden; die Ideen nämlich bilden nicht die Gedanken des *νοῦς*, sondern etwas Reales in ihm, sie sind einzelne Wesenheiten, welche in ihm wie die Artbegriffe in den Gattungsbegriffen enthalten sind (vgl. IV, 8, 3, 471. VI, 2, 20, 22. *εἷς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὢν καὶ τοῦς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ*. IV. 7. 17. *τί δὲ τὸ πολλά; νόες πολλοί, πάντα οὖν νόες· καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖ* (und a. a. O.). Aber es ist nun zu untersuchen, ob es sich an der von Daehne angeführten Stelle um das Verhältnis *τῶν ἐπὶ μέρους νῶν πρὸς τὸν μέγαν* handelt oder um etwas anderes. Nach meiner Auffassung handelt es sich an der genannten Stelle nicht um das Verhältnis der *νοῖ* zum *νοῦς*, sondern um dasjenige des *νοῦς* zum *ἕν* „*ἐξ ἀνάγκης σύνεστι αὐτῷ* (*νοῦς τῷ ἑνὶ*) *ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχώρισται* und weiter *πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ* (*τὸ ἕν*); *ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα, ἡ δὲ ὅρασις αὐτὴ νοῦς*. Wenn es sich aber um die Bestimmung der Abhängigkeit des Alls von Einem handelt, dann gebraucht Plotin das Bild vom Kreise und vom Zentrum nach Analogie zur Sonne“ *δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ* (*ταγαθόν*), *πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ᾽ οὗ πᾶσαι γραμμαὶ. καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος, ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ᾽ αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ᾽ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, κἂν ἀποτεμεῖν θελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς* (I, 7, 1, 6, 8, 18). An anderer Stelle wieder sagt

er *ἔστι γὰρ τι οἷον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐκλάμπων (ὁ νοῦς), ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτὸς (ἡ ψυχή), ἔξωθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ, αὐγῆς ἀλλοτρίας* (vergl. a. a. O. VI, 5, 5). Durch alle diese Vergleiche will Plotin beweisen, daß alles abgeleitete schlechthin als Wirkung der Ersten zu betrachten sei und nur an dieser fortdauernden Wirkung desselben seinen Bestand habe (Zeller III, 2, 555). Vergleichen wir diese plotinischen Anschauungen mit denen des Clemens, so sehen wir, daß keine Ähnlichkeit vorhanden ist. An der Clemensstelle handelt es sich nicht um das Verhältnis des Logos und der übrigen Kräfte zur Gottheit, welche nach Clemens und Philo in keinem unmittelbaren Verhältnis zur Welt stehend, den Logos als Vermittler gebraucht, der *μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος .... οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ Θεὸς ὤν, οὔτε γεννητός ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων* (Qu. rer. div. haer. 509), sondern um das Verhältnis des Logos zu den übrigen Kräften, der ausgestrahlten Kräfte zu der ausstrahlenden, welche weder *ἀτεχνῶς ἓν γίνεται ὡς ὢν ἓν οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη, ἀλλὰ κύκλος τις πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἱλουμένων καὶ ἑνουμένων, κέντρον τι εἰς ὃ πᾶσαι αἱ διεσπαρμέναι δυνάμεις συγκεντροῦνται.* Was den Gebrauch des Wortes *κύκλος* betrifft, verweise ich auf Dähne selbst, welcher in der geschichtlichen Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie (2. Abteilung S. 55 bis 57) schon in der Übersetzung der Septuaginta und zwar an der Stelle Jesaïas 6, 1 *εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ σεραφὶμ εἱστήκεσαν κύκλῳ αὐτοῦ*“ die Spuren der späteren Lehre von den Kräften und ihrem Verhältnis zueinander als Kreis sieht. Und wir sehen dieselbe später von Philo wieder aufgenommen, welcher in seiner pantheïstischen Auffassung der ersten

Ursache dieselben Vergleiche gebraucht wie später Plotin, insofern er die erste Ursache als *περιλάμπουσαν ἐν κύκλῳ καὶ ἀκτινοβολοῦσαν* (vergl. de Somn. 582) *καὶ περὶ αὐτὴν τόν λόγον ὡς περιφανέστατον καὶ τηλαυγέστατον* (Leg. alleg. I, 44) und die einzelnen Kräfte als *τὰς μεγίστου καὶ περιφανεστάτου θεοῦ περιλαμπεστάτας αὐγὰς* (Quod D. sit immut. 304) darstellt. Da also alles dies, was später bei Plotin ausführlicher entwickelt worden ist, schon bei Philo sich findet, so kann man der Hypothese Dähnes nicht die geringste Wahrscheinlichkeit zuerkennen, weil sie an und für sich aus historischen Gründen haltlos ist, wie es schon in der Literaturübersicht gesagt wurde, und als solche in der hier gegebenen Darstellung und Auseinandersetzung nachgewiesen wird. Daher ist die Ähnlichkeit in der Logoslehre des Clemens und in derjenigen des Philo, zum Teil auch in der der Stoïker unleugbar. Indessen besteht zwischen dieser Auffassung Philos und der des Clemens der Unterschied, daß der Ursprung und das Motiv dieser Lehre bei beiden verschieden ist. Philo nahm nämlich die platonische Gotteslehre an und entwickelte sie weiter. Da jedoch diese platonische Auffassung von Gott das Verhältnis zwischen Gott und der Welt, zwischen Schöpfer und Schöpfung schwierig macht, so entstand auch eine große Kluft zwischen ihnen. Darum sucht er eine Art von Ausweg in der jüdischen Lehre von den Engeln und der griechischen Dämonologie. Diese Engel oder Dämonen identifizierte Philo mit den platonischen Ideen und entwickelte die Lehre von den göttlichen Kräften und dem Logos, welche unter dieser Gestalt nichts analoges bietet weder bei der griechischen Philosophie noch der jüdischen Theosophie (Zeller, Phil. der Griechen VI, 2). Während also bei Philo das kosmologische Problem ihn zu dieser Verschmelzung griechischer Anschauungen und jüdischer Theosopheme zwang, bildet bei Clemens nicht die Kosmologie die erste Ursache, sondern die Ethik und

die Religion, und darum ist der Logos die vollkommene Wahrheit Gottes, der richtige Lehrer, welcher über den Engeln, da auch sie eines Lehrers bedürfen, und über den Menschen steht. Trotz dieses ganz wesentlichen Unterschiedes übernahm Clemens die ganze Phraseologie, der griechischen und philonischen Philosophie, soweit sie sich mit dem Verhältnis der Welt und Gott beschäftigt ohne jedoch ein einheitliches Lehrsystem über den Logos zu entwickeln, wie dies bei Philo der Fall war. Darum identifiziert er bald den Logos ganz und gar mit den platonischen Ideen, und wenn er sagt, daß er vor dem All existiere, daß er über dem *νοητός κόσμος* steht, daß er sich auf derselben Rangstufe befindet wie das höchste Gut, so folgt er den platonischen Anschauungen, welche offenbar mehr mit den christlichen übereinstimmen, bald wenn er ihn Kraft Gottes, oder Kraft des Vaters, oder wirkende Ursache der Bewegung, oder die erstwirkende Ursache nennt oder von ihm sagt: *δύναμις οὖν πατρικὴ ὑπάρχων ῥᾳδίως περιγίνεται ὧν ἂν ἐθέλῃ οὐδὲ τὸ μικρότατον ἀπολείπων τῆς ἑαυτοῦ διοικήσεως ἀφρόντιστον* (*Στρ.* 7, 2, § 8, 9), so neigt er mehr zur Phraseologie der Stoïker und darum bemerkt De Faye richtig c'est le logos ce n'est plus Dieu, comme le voulait le stoicisme, qui est répandu dans l'Univers. En vertu de sa nature d'essance platonicienne et en même temps de sa faculté toute stoicienne de se répandre partout et de s'insinuer en toutes choses, il pénètre jusqu' au fonds de nos âmes et y découvre les pensées secrètes (*Στρ.* VII, 2, § 5). Es begegnen uns ausserdem andere Aussprüche, die zu anderen Ergebnissen führen können, z. B. *τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη, πρωτότοκος πάσης κτίσεως πρωτόγονος*, und welche die Ansicht Photius zu unterstützen scheinen, daß nämlich Clemens „*καὶ τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει.* Diese Meinung haben Petavius (vergl. Opus de Theol.

Dogm. II, 2, 14), Schleiermacher und Zahn (vergl. Über den Gegensatz zwischen den Sabellian. und Athanas. Vorstellungen von der Trinität Theol. Zeitschr. III, 432; Zahn, Forsch. ad umbr.) angenommen, welch letzterer sich speziell auf die Stelle adumbrationes in I. Joh. 2 bezieht, wo er unter dem *πρωτόγονοι καὶ πρωτόκτιστοι δυνάμεις* den Sohn und den Geist versteht, die als Kräfte charakterisiert werden, welche hinsichtlich ihrer sittlichen Vollkommenheit über den Engeln und Erzengeln stehen, die ihnen untergeben sind. An den obigen und ähnlichen Stellen ist die philonische Verquickung der platonischen Ideen und jüdischen Engellehre, wie auch die stoïsche Auffassung von Kräften unbestreitbar und wie er darum den Logos mit Philo als einen und zwar den ersten Engel darstellt, so charakterisiert er ihn wieder nach den Stoïkern als Kraft Gottes, als das Centrum und *κύκλον*, nach welchem alle zerstreuten Kräfte hinstreben und sich vereinigen. Es ist jedoch offenbar, daß diese beiden Auffassungen sich nicht miteinander vereinigen lassen, da die Auffassung Philos den Logos tatsächlich *εἰς κτίσμα κατάγει*, und darin haben diejenigen Recht, welche behaupten, daß Clemens den Sohn *εἰς κτίσμα κατάγει*, während die stoïsche Auffassung dagegen den Logos über die *κτίσματα* erhebt, jedoch so, daß man berechtigt ist wieder aus den bezüglichen Stellen das Facit zu ziehen, daß der Logos unpersönlich und eine einfache Kraft und Eigenschaft Gottes ist. So wird bald die Persönlichkeit des Logos aufgehoben und die Anschauung herrscht vor, daß der Logos gewissermaßen den Verstand des Vaters bildet, bald dagegen wird auch die Persönlichkeit jenes betont. Danach kann man schließen, daß, während bei Philo der Logos zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit schwankt, bei Clemens hingegen die Überzeugung von der Persönlichkeit des Logos vielleicht besteht, indessen auch zugleich die Unfähigkeit diese festzustellen,

weshalb er auch an die Klippen der philonischen und stoïschen Auffassung stößt. Man kann aber bestimmter behaupten, daß die Notwendigkeit der Persönlichkeit des Logos besonders dann sichtbar wird, wenn es sich um die Erlösung handelt. In der metaphysischen Auffassung nämlich folgt er sich unbewußt der Schwierigkeiten der philonischen und stoïschen Theorie, die ihm jedoch nutzlos ist, wo es sich bei ihm um die vollendete Erlösung handelt. Da aber diese Frage einen hauptsächlich theologischen Charakter trägt und folglich über die Grenzen unserer Abhandlung hinausgeht, so kommen wir zu der Untersuchung des Logos inbezug auf seine Tätigkeit als Schöpfer der Welt und des Menschen.

IV.

Kosmologie und Anthropologie.

§ 9.

Über die Weltschöpfung.

Hinsichtlich dieser Frage muß man die überhaupt in den Religionen und der Philosophie herrschenden Meinungen und Theorien berücksichtigen [1]). Bekanntlich stellen die Naturreligionen die Schöpfung als eine Ordnung und Bildung der vorhandenen Materie, des Chaos dar. Diesen mythologischen Charakter trägt auch Platos Theorie von der Schöpfung, wie sie im Timäus enthalten ist. Während aber Aristoteles jeden Begriff der Schöpfung ablehnt, indem er die Ewigkeit der Welt annimmt und die Unbegrenztheit des göttlichen Wesens auch auf die Welt über-

1) Vergl. Wundt, Einleitung in die Philos. S. 151 flg., vierte Aufl. 1906.

trägt, faßten die Neoplatoniker dagegen durch die Annahme der *ἀπόρροια* der Welt aus Gott die Materie als ein Erzeugnis des Schöpfungsaktes auf. Diese Emanation ist jedoch eine materielle, insofern zwischen dem Wesen der göttlichen und körperlichen Welt Zwischenstufen vorkommen, Zwischenwesenheiten, welche von den geistigen zu den körperlichen hinabsteigen. Diese rein neoplatonische Lehre wurde durch die von Irenaeus aufgestellte und begründete Anschauung der Weltschöpfung aus dem nichts zurückgedrängt, welche die Gottesidee höher und die Schöpfung als ein übermenschliches Werk der Allmacht hinstellte, aber jede logische und begreifliche Erklärung ausschloß. Man kann also als sicher annehmen, daß Clemens hinsichtlich der Weltschöpfung die von der Schrift und Irenaeus vertretene Meinung annimmt ohne weitere genauere Prüfung der Frage, während er hinsichtlich des Verhältnisses des Logos zur Welt unter dem Einfluß Philos bleibt. Nur wenige Stellen beziehen sich auf diese Frage, weshalb es schwer ist, die Meinung des Clemens hierüber zu bestimmen. Nach der Auffassung Philos ist der Logos das Muster und Maß aller Dinge, die Idee, nach welcher diese gebildet sind, aber zugleich auch die Seele der Welt, das Band, welches alle Teile miteinander verknüpft, das ewige göttliche Gesetz, welches von einem Ende der Welt bis zum andern sich erstreckte. (*λόγος θεοῦ συνεχής, μηδὲν μέρος ἀμέτοχον ἑαυτοῦ* Leg. alleg. III, 92. *τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ᾽ ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται — ὅλκὸς γαρ ἡ δύναμις αὐτοῦ* (qd. de ter. pot. insid. 172). Auch nach Clemens ist der Logos das schöpferische Organ Gottes, welches das verborgene beleuchtet, durch welches jedes der geschaffenen Dinge an das Licht und zur Entstehung gelangte und durch welches Gott alles erschafft (*Στρ.* VI, 16, § 136). Indem aber Clemens Gott als Schöpfer und nicht den Logos auffaßt, entfernt er sich von der Lehre jenes (*Στρ.* VI, 16, § 136,

155, 146, 141), was nach Meyer (vgl. die Lehre von der Trinität, I 95) daraus erklärt wird, daß er versucht die Einheit des Logos und Gottes aufrecht zu erhalten, welche Methode bei Clemens so weit geht, daß er alles auf Gott zurückführt. So ist Gott derjenige, welcher das Wachstum und die Vollendung aller Dinge zustande bringt, und im Gegensatz zu den meisten Philosophen, die die Naturgesetze durch sich selbst walten lassen, führt Clemens die Regierung und Erhaltung der Welt unmittelbar auf Gott zurück. (*Στρ.* VI, 16, § 117.) Aber es ist offenbar, daß diese letzte Annahme die Stellung und Bedeutung des Logos ganz und gar zunichte macht, indem er ihn zu dem unmittelbar bewegten herabzieht, durch welchen nur die wirkende Energie den ihm folgenden Kräften mitgeteilt wird. Also liegt auch bei dieser Frage keine gleichmäßige Lehre vor, sondern einmal steht er unter philonischem Einfluß und akzeptiert dessen kosmologische Anschauungen, bald folgt er wörtlich dem alten Testament bei der Weltschöpfung, ohne überhaupt seine Anschauungen über den Logos zu berücksichtigen. Dasselbe Schwanken und dieselbe Unsicherheit waltet hinsichtlich der Tätigkeit des Logos bei der Schöpfung des Menschen ob (*Παιδ.* 101. P.), der aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt ist, dem vernünftigen und dem unvernünftigen, aus Seele und Körper (*Στρ.* IV, 567, III, 542 ed. P.). Diese beiden Teile, welche den Menschen bilden, sind nicht einander entgegengesetzt, sondern nur verschieden insofern: „*ἐχρῆν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην ἐκ διαφόρων συνιστάναι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐξ ἐναντίων*“ (*Στρ.* IV, 567, *Προτ.* § 5, *Στρ.* III, 542 ed. P.). Da nun diese verschieden sind, so ist ihre Bestimmung und ihr Wesen verschieden, das des Körpers niedriger und das der Seele als des *ἡγεμονικὸν* höher. Worin nun das Wesen und der Unterschied derselben besteht, wollen wir im folgenden untersuchen.

§ 10.

Das Wesen und der Ursprung der Seele[1]).

Über die Frage nach dem Ursprung der Seele handelt Clemens besonders an zwei Stellen. An der einen (V, 14, § 95), wo es sich um den ersten Menschen handelt, vertritt Clemens die Meinung, daß die *λογικὴ ψυχὴ* von oben her durch Gott dem Menschen eingehaucht wurde „*ἐνταῦθα γὰρ τό ἡγεμονικὸν ἱδρῦσθαι λέγουσιν τὴν διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἐπεισόδιον τῆς ψυχῆς ἐπὶ τοῦ πρωτοπλάστου εἴσοδον ἑρμηνεύοντες* (*Στρ.* V, 703, ed. P.). Hinsichtlich des Ursprungs der Seele bei den Nachkommenden spricht sich Clemens an einer anderen Stelle (*Στρ.* 16, § 135) aus, wo er sagt: „*ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προσεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ᾧ διαλογιζόμεθα, οὐ κατὰ τὴν τοῦ σωέρματος καταβολὴν γεννώμενον*“· d. h. bei jeder Konzeption schickt Gott gleichsam in den Uterus des Weibes die logische Seele, welche sich mit der *ἄλογος* vereinigt, aber nur *παραθέσει* und nicht *κράσει*. Diesen Unterschied der Vereinigung der Seele und des Körpers, welche durch Zusammenstellung (*παράθεσις*) und nicht durch Mischung (*κρᾶσις*) geschieht, macht Clemens unter Berücksichtigung der stoischen Lehre von der Mischung der Materien und des von ihnen gemachten Unterschieds zwischen *παράθεσις*, *μίξις*, *κρᾶσις* und *σύγχυσις*, wobei sie jene auf *συναφὴν τῶν σωμάτων κατὰ τὰς ἐπιφανείας*, wie bei der Mischung verschiedener Getreidearten, die Mischung auf *τὴν ἀντιπαρέκτασιν δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων δι’ ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων*, wie bei der Verbindung des Feuers und des Eisens, der Seele und des Körpers beziehen. Und im allgemeinen findet *μίξις* oder *ἀνάμιξις* bei festen Körpern statt, während dagegen bei den flüssigen, z. B. Wein und Wasser *κρᾶσις*,

1) Vgl. Ziegler, Psychologie, Clem. Alex., Heidelb. 1894.

σύγχυσις gesagt wird. Clemens nimmt jedoch als den angemesseneren Ausdruck für die Verbindung der Seele und des Körpers nicht die *μίξις* oder *κρᾶσις*, sondern *παράθεσις* an, wobei er ausdrücklich betont: *παραθέσει καὶ οὐχὶ κράσει* [1]). Während der Terminus von den Stoikern entlehnt ist, hat im Gegenteil die oben dargestellte Annahme vom Ursprung der Seele eine genaue Beziehung und Verbindung mit der Aristotelischen Lehre von der Seele und dem Nus. Indem nämlich Aristoleles diese Frage untersucht, nimmt er an, daß *τὰ σπέρματα καὶ τὰ κυήματα* eine ernährende und empfindende Seele haben: „*ὅσων γὰρ ἔστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον, ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν . . . . . λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια*“ [2]). Genau denselben Unterschied macht auch Clemens, indem er behauptet, daß die Seele *ἐπεισκρίνεται* und das *ἡγεμονικὸν προσεισκρίνεται* nicht beim Ausfluß des Samens (*οὐ κατὰ τὴν σπέρματος καταβολήν*). Aber in der schon angeführten Stelle wird der Aristotelische *νοῦς* auch Seele genannt wie auch die anderen niederen Tätigkeiten beim Menschen, deshalb ist hier zur genaueren Bestimmung zu sagen, daß das Wort *ψυχή* mehrere Bedeutungen bei Clemens hat. So bezeichnet er die vernünftige Seele, welche überlegt und will, aber niemals begehrt und Triebe besitzt, ferner die „vis corporis vitalis“, welche weder überlegt noch will, sondern den Leidenschaften und Begierden unterliegt, weshalb sie auch *ψυχὴ σωματικη* oder *σαρκικὴ* genannt wird. Freilich charakterisiert Clemens mit demselben Wort auch die durch

1) Vgl. Philo. quod. det. pot. ins. sol. 156. *Κόσμος ἡ τῶν στοιχείων εἰς ταὐτὸ σύνοδός τε καὶ κρᾶσις.* Quod. rer. div. 502 u. a. O. Aus diesem Grunde wird auch Gott als der Urheber der Welt charakterisiert als *αἴτιος μίξεως, κράσεως, πολυμερίας.* Qu. rer. div. haer. 499.

2) Vgl. gen. an. II, 3, 736 b.

παράθεσις geschehende Verbindung beider wie es sich aus der Stelle (*Στρ.* V, cap. 14, § 90) *φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεον οἱ Στωϊκοὶ καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχὴν* ergiebt. An derselben Stelle nennt Clemens unter dem stoischen Einfluß stehend die vernünftige Seele *τὸ λογικὸν πνεῦμα.* Wie jedoch die Stoiker Gott als den Geist auffaßten, welcher durch die ganze Welt hindurchzieht, so auch die menschliche Seele als *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον*[1]). Dieser stoischen Auffassung folgend nennt Clemens die vernünftige Seele *πνεῦμα* und charakterisiert die unvernünftige durch dieselbe Bezeichnung, und daher rühren bei ihm die häufigen Aussprüche *πνεῦμα σωματικὸν πνεῦμα σαρκικὸν*, im Gegensatz zum *πνεῦμα λογικὸν.* Dieser Unterscheidung entspricht auch die gewöhnliche Unterscheidung in einen esoterischen und exoterischen Menschen (*Προτ.* 79 bis 80, 195, 219, Ed. p. *Στρ.* 4, § 33). Außer diesen Ausdrücken begegnet in den Fragmenten auch die Bezeichnung *πνεῦμα σπερματικὸν.* Es ist offenbar, daß dieses Wort *σπερματικόν* mittelbar von den Stoikern, unmittelbar von Justinus dem Märtyrer übernommen ist, jedoch findet sich anstatt der bei jenem gewöhnlichen Bezeichnung *λόγος σπερματικός* bei Clemens der Ausdruck *πνεῦμα σπερματικόν.* Alle diese Verschiedenheit im Ausdruck schließt nicht auch notwendig eine Verschiedenheit des Sinnes und der Bedeutung ein. Deshalb halte ich es auch für einfacher, die Ausdrücke als gleichbedeutend zu betrachten und folglich bezeichnet diese den *λόγος σπερματικός* in dem Sinne und der Auffassung speziell der Stoiker, welche annahmen, daß die Seele dem Körper Gestalt und Form verleihe kraft ihrer Eigenschaft als

1) Vgl. die stoischen Aussprüche *„πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν."* *„Πνεῦμα θερμὸν τὴν ψυχὴν εἶναι λέγουσι* vgl. Stob. I, 796." *Πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον,* vgl. Nemes. de nat. hom. II, 28.

Teil der Weltseele, ihn zur Arbeit und Tätigkeit bewege, kraft des ihr innewohnenden *τόνος*, ihn zur Entwicklung und zum Wachstum nötigt kraft des ihr eigenen *σπερματικός λόγος*, im allgemeinen des Justinus, nach welchem das ganze Menschengeschlecht daran teil hat. Kraft dieser Teilnahme können auch die Heiden einen Teil der Wahrheit erkennen und finden. Es bleibt noch die Untersuchung der Frage übrig, was das Wesen der Seele sei. Es gibt Stellen, an welchen diese als etwas einfaches und unkörperliches charakterisiert wird: *ἔπειτα δὲ καὶ τὸ λεπτομερέστερον ἡ ψυχή, οὐκ ἂν ποτε πρὸ παχυμερεστέρου ὕδατος πάθοι τι δεινὸν διὰ λεπτότητα καὶ ἁπλότητα μὴ κρατουμένης, ἥ καὶ ἀσώματος προσαγορεύεται* (vgl. *Στρ.* VI, 6, § 52). Die dieser entgegengesetzte Meinung vertritt er an anderen Stellen und zwar in dem Fragment (*Στρ.* § 14, 972), wo gesagt wird, daß *τὰ δαιμόνια εἴρηται ἀσώματα, οὐχ ὡς σῶμα μὴ ἔχοντα· ἔχει γὰρ καὶ σχῆμα δι' ὃ καὶ συναίθησιν καὶ οἱ ἄγγελοι σώματά εἰσιν, ὁρῶνται γοῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ σῶμά τι κατ' αὐτὸν τὸν ἀπόστολον Παῦλον* (*A. Kor.* 15, 44). Nur nach dieser letzten Auffassung der Körperlichkeit der Seele sind die Strafen der Seelen begreiflich und möglich. Diese Lehre von der Körperlichkeit der Seele wurde gänzlich von der stoischen Philosophie übernommen. Der strenge und konsequente Monismus und Materialismus der Stoiker erlaubte nicht die Annahme einer unkörperlichen Seele, weshalb sie auch die Körperlichkeit derselben mit vielem Scharfsinn betonten und durch die auf uns gekommenen Beweise zu beweisen versuchten (vgl. Kleanthes Nemes. de nat. hom. II, 32, 33; Chrysipp a. a. O. Tert. de an 525), aber während die Stoiker im Einklang mit ihrer ganzen philosophischen Richtung die Körperlichkeit annehmen mußten, zeigt sich dagegen Clemens, indem er diese Theorie zu der seinigen machte, nicht mit seinen übrigen Anschauungen von der Seele in Übereinstimmung, die kein wichtiger Grund des

Zusammenhanges seiner Ideen ihn aufzugeben und die der Stoiker zu rezipieren zwang. Aber auch die Eigenschaft, welche Clemens als der Seele wesentlich annimmt *τὸ ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν*, „*αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς τὸ ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν*“ (*Στρ.* VI, 13, § 96) ist aus der stoischen Theorie von *αὐτοκίνητος* und *ἀεικίνητος* der Seele entlehnt. Es ist freilich wahr, daß diese ihre Eigenschaft in der griechischen Philosophie im allgemeinen und speziell bei Plato gewöhnlich ist, aber Clemens bezieht sich unmittelbar auf die Stoiker und hat sie von ihnen übernommen, wie auch das Wort, welches er zur Bezeichnung dieses Gedankens gebraucht, ähnlich dem stoischen lautet: *ἡ οὖν ψυχὴ ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένη κινεῖ καὶ τὰ σώματα* (*Ἐπικ. Ἐγχ.* I, 1. Cic. Tuscul. Quest. I, 9, de nat. deor. III, 14). Diese in der Natur der Seele liegende Tendenz, sich aus sich selbst zu bewegen und nach Gott zu streben kommt zur Vollendung, wenn der Mensch von jeder Leidenschaft befreit wird, Umstimmung und Veränderungen nicht unterliegt, und wenn das *ἡγεμονικὸν* unverändert bleibt *μὴ προσλαμβάνον τινὰ ἑτεροίωσιν φαντασιῶν*. Wie er in der Definition der Seele und des Körpers den Stoikern, wie er in dieser ganzen Darstellung der stoischen und aristotelischen Terminologie folgt, da ja Aristoteles die *φαντασία* folgendermaßen definiert „*ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίγνεσθαι, ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις* (*περὶ ψυχῆς* III, 3, 428, 13, 429) und die Stoiker „*φαντασία δὲ ἐντύπωσις ἐν ψυχῇ τοὐτ' ἔστιν ἀλλοίωσις* (Doxogr. 401, Diog. VII, 50, 51), so stimmt er in der Frage des Zustandes der Seele nach dem Tode mit Plato [1]) überein, indem er annimmt, daß wir in eine reinere Behausung kommen werden „*οἱ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὁσίως βιῶναι προσκεκλῆσθαι, φησὶν ὁ Πλάτων, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν ἐν τῇ γῇ ἐλευθερούμενοί τε καὶ*

1) Vgl. *Πολιτεία* X, 611; *Φαίδ.* 64 u. ff.

ἀπαλλαττόμενοι, ὥσπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι (vgl. *Στρ.* IV, 6, § 37). Plato folgt er ebenfalls in der Frage der Teile der Seele, wie im folgenden gezeigt werden wird.

§ 11.

Die Teile der Seele.

Entgegen der früheren Meinung, nach welcher Plato das *μονοειδὲς* der Seele gelehrt habe, ist heuzutage mit Bestimmtheit nachgewiesen worden, daß er die Teilung der Seele in eine sterbliche und unsterbliche, in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil annimmt. Von diesen beiden Teilen, welche zusammen die Seele ausmachen, ist der vernünftige und unsterbliche *μονοειδὲς*, dagegen zerfällt der unvernünftige und sterbliche in zwei verschiedene Hälften, das *θυμοειδὲς*, welches aus den höheren und stärkeren Leidenschaften gebildet ist, die jedoch unter der Leitung und Herrschaft des vernünftigen stehen müssen, und das *ἐπιθυμητικὸν* oder *φιλοχρήματον*, welches die niederen Leidenschaften, Triebe und Lüste umfaßt (vgl. *Τιμ.* 696, *Πολ.* IV, 436—441)[1]. Dieselbe Unterscheidung finden wir auch bei Clemens und zwar in dem Pädagogos (III, 1, 1), wo es heißt: *„τριγενοῦς οὖν ὑπαρχούσης τῆς ψυχῆς τὸ νοερὸν, ὃ δὴ λογιστικὸν καλεῖται, ὁ ἄνθρωπός ἐστιν, ὁ ἔνδον ὁ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἄρχων ἀνθρώπου,*

1) Vgl. Cic. Tusc. disput. I, 12, wo es sich um diese platonische Auffassung handelt. „Plato triplicem finxit animum cuius principatum, id est, rationem in capite sicut in arce posuit et duas partes ei pareri voluit, iram, et cupiditatem, quas locis suis, iram in pectore cupiditatem subter praecordia locavit. Divisit enim Plato totum animum in duas partes. *τὸ λογικὸν* et *τὸ ἄλογον* quorum alterum rursus in *τὸ θυμικὸν* et *τὸ ἐπιθυμητικὸν*.

αὐτόν δὲ ἐκεῖνον ἄλλος ἄγει ὁ θεὸς· τὸ δὲ θυμικὸν θηριῶδες ὂν πλησίον μανίας οἰκεῖ, πολύμορφον δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τρίτον . . . . . ἄλλοτε ἄλλοις μετασχηματιζόμενον εἰς μοιχείας καὶ λαγνείας καὶ φθορὰς ἐξαρεσκευόμενον. Nourrius, welcher diese Stelle bei Clemens übersetzt, fügt hinzu, daß hier nicht drei Teile der Seele, sondern drei Kräfte, facultates, einer und derselben Seele gelehrt werden: „neque dixeris velim eum Clementem docere triplicem esse hominis animam. Ea quippe loquenti ratione tres tantum denotat animae facultates“ (bei Reinkens a. a. O. S. 286). Dieser Annahme der Einfachheit der Seele bei Clemens widerspricht Reinkens, indem er sagt: „Hoc igitur Clementem neque illo loco neque alio animam rationalem ex tribus proprie separatis sed in ipsa coniunctis partibus compositam esse docere, libenter ei largior; at vero animae rationalis iram et cupiditatem tamquam proprias facultates sive potentias illud ego numquam“ a. a. O. 286. Daß diese letzte Annahme der Teilung der Seele nach Clemens die richtigere ist, zeigt sich aus anderen Stellen, speziell doch aus derjenigen, wo er die Eigenschaften eines jeden Teils der Seele bestimmt. So unterscheidet er an der Stelle (*Στρ.* VI, 6. § 52) die unkörperliche und die körperliche Seele, die eine ausgezeichnet durch Feinheit und Einfachheit und darum Unkörperlichkeit, die andere als *πνεῦμα σαρκικὸν* charakterisiert, welches der Seele widerstrebt. Diese beiden Seelen oder die beiden *πνεύματα*, wie er sie auch nennt, vergleicht er mit zwei Tafeln, welche die Gebote für das *ἡγεμονικὸν* und *πλασθὲν* enthalten und führt er jene Platonische Stelle an, an welcher die Unterscheidung des vernünftigen Teiles der Seele *εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν* bezeichnet ist. Indeß erwähnt und akzeptiert Clemens außer dieser platonischen Teilung der Seele auch die stoïsche Unterscheidung und Theorie, nach welcher die Seele aus acht Teilen, den fünf Sinnen, der Sprachzeugungs- und Lenkungsfähigkeit be-

steht[1]), „*ἔστι δὲ καὶ δεκάς τις περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν τάτε αἰσθητήρια πέντε καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικὸν καὶ τοῦτο δὴ ὄγδοον τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν, ἔνατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς καὶ δέκατον τὸ δια τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικόν ἰδίωμα* (vgl. *Στρ.* VI, 16. § 134, hinsichtder stoïschen Auff. vgl. Diog. La. VII, 157). Aus dieser angeführten Stelle geht hervor, daß er die stoïsche Teilung der Seele in acht Teile annimmt, er fügt jedoch zwei andere hinzu, indem er so die Ordnung der Stoïker verändert, insofern er als achten Teil nicht das *ἡγεμονικόν*, sondern *τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν* annimmt, was nichts anderes bedeutet, als den an anderer Stelle als *πνεῦμα σαρκικόν* charakterisierten Teil, als neunten darauf das *ἡγεμονικόν* und als zehnten *τὸ διά τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικόν ἰδίωμα*, worunter man unzweifelhaft nicht einen besonderen Teil des Seele versteht, sondern eine Kraft und Erleuchtung des heiligen Geistes, welche den Gläubigen zuteil wird. Bemerkenswert ist, daß dasselbe Schwanken und dieselbe Unsicherheit

---

1) Bekanntlich ist es bei den Stoïkern nicht möglich, von besonderen Seelenteilen zu reden, wie bei Plato und Aristoteles, da nach ihnen der Mensch in Wirklichkeit zwei oder drei von einander getrennte Seelenteile besitzt, während nach den Stoïkern ein und dasselbe *ψυχικὸν πνεῦμα* die verschiedenen physischen Tätigkeiten, kraft der jedesmaligen *τάσις* und ihres *τόνος* hervorbringt. Indeß wird nach der herrschenden Terminologie bei den Stoïkern von Seelenteilen geredet, nämlich der Hauptströmungen, aus welchen die übrigen abgeleitet sind. Die Schilderung davon finden wir bei Diog. Laertius (vgl. VII, 110 u. 157) „*φασὶ δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῆ· μέρη γὰρ αὐτῆς τά τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν ὄργανον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια καὶ τὸ γεννητικόν*“ und „*μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτώ, τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν.* Hier ist das *διανοητικὸν* mit dem *λογιστικόν*, wie auch das *γεννητικὸν* mit den *σπερματικοὶ λόγοι* zu identifizieren (vgl. bei Nemes. de nat. hom. Kap. 15).

in der Trennung der Seelenteile sich auch bei Philo findet, insofern auch er die Teilung in eine vernünftige und unvernünftige Seele, jedoch außerdem die stoïsche Untersuchung von acht Teilen annimmt (M. opif. 27, 28), sowie die des Plato in *λογικὸν*, *θυμὸν* und *ἐπιθυμητικὸν*, wie auch die des Aristoteles in *θρεπτικην*, *αἰσθητικὴν* und *λογικὴν*. Dies ist die Teilung der Seele nach Clemens, es bleibt noch eine genaue Bestimmung der Tätigkeiten dieser verschiedenen Seelenteile übrig.

§ 12.

Die Tätigkeiten der verschiedenen Seelenteile.

Wie schon gesagt, nimmt die erste und höchste Stellung das *λογικὸν*, oder wie es auch genannt wird, das *λογιστικὸν* ein, dessen Haupttätigkeit im Denken und Überlegen besteht; deshalb wird es auch das *ἡγεμονικὸν*, die herrschende Kraft im Menschen (principatus in homine) genannt (*Παιδ.* VII, 1, § 1). Wegen dieser hervorragenden Stellung ist der *νοῦς* unabhängig und unbeeinflußt von der Leidenschaft der Lust und der Unlust und von jedem schlechten Trieb, indem er immer nach der reinen Idee, nach Gott, strebt. So ist der *νοῦς* rein von Lüsten und Begierden und frei von jeder Schlechtigkeit, empfänglich für die Kraft Gottes, indem das Bild Gottes in ihm entsteht (*Στρ.* III, 5, § 42)[1]). Durch diese höchste Kraft erkennen wir auch (cognoscimus), denn der logischen Kraft haftet die Lern- und Erkenntnisfähigkeit an. Zugleich

---

1) „*τῷ γὰρ μὴ παρεισιέναι ποτὲ ἐννοίας διαφόρους ἀναλλοίωτον τὸ ἡγεμονικὸν μένον, οὐ προσλαμβάνει τινὰ ἑτεροίωσιν φαντασιῶν* (vgl. Die Definition der *φαντασία* von Chrysipp) *φαντασία ἑτεροίωσις ψυχῆς* (*Σέξτ. Ἐμπ. πρὸς Μ.* VII, 288) *τὰς ἐκ τῶν μεθημερινῶν κινήσεων ἀνειδωλοποιΐας ὀνειρῶττον* (vgl. *Στρ.* IV, 227 ed. P.).

besitzt es die Wahl und Auswahlfähigkeit (vim eligendi). Aber aus dieser Kraft schöpft das *λογικὸν* auch den Grund des Seins, der Existenz, wie aus der folgenden Stelle hervorgeht: „*τῇ τάξει γὰρ εὐθέως γινόμενος ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τῶν παθητικῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆν λαμβάνει, το λογιστικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναι φαμὲν τῆς συστάσεως τῷ ζώῳ, ἀλλά καὶ τοῦτο τὸ ἄλογον μέρος ἐψυχῶσθαί τε καὶ μόριον αὐτῆς εἶναι* (*Στρ.* VI, 808 ed. P.). Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt an dieser Stelle aristotelischer Einfluß vor, insofern bekanntlich Aristoteles die menschliche Seele als das Prinzip des Lebens auffaßt und von der *νοῦς* unterscheidet, der weder der *νοῦς παθητικὸς* noch der *νοῦς ποιητικὸς* ist, wie spätere denjenigen genannt haben, dessen Natur dahin angegeben wird, daß er alles wirke: „*ἐπεὶ ὥσπερ ἐν ἅπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν ᾧ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁδὲ τῷ τὰ πάντα ποιεῖν* (vgl. *περὶ ψυχῆς* V, 430. 10)[1]). Um diese Aristotelische Annahme bei Clemens vollkommen ausgesprochen zu finden, muß man das *ἡγεμονικὸν* bei Clemens mit dem *νοῦς ποιητικος* des Aristoteles identifizieren, das *ἄλογον* bei jenem mit der Seele bei diesem, da die oben zitierte Clemensstelle zeigt, daß der Mensch nach der von Gott festgesetzten Ordnung entstehend, erst durch die Aufnahme der Seele zu leben anfängt, des empfänglichen Prinzipes der Form und der Gestalt, und so zu existieren fortfährt, bis der *νοῦς*, die höchste Macht und Herrschaft übernehmend, die Vorstellungen und Affekte

1) Vgl. die weitere Ausführung bei von Hertling „Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles". Bonn 1871. Vgl. auch Franz Brentano „Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικὸς*". Mainz 1867.

ordnet, indem er den Antrieb zum Leben mit Bewußtsein gibt. Das mit solchen Eigenschaften ausgestaltete ideale Wesen wird von Clemens Seele genannt. Aber genau mit demselben Namen wird auch eine andere Wesenheit, das *ἄλογον* (vis corporis vitalis) charakterisiert, welches dem ersteren entgegengesetzte Eigenschaften besitzt, wie aus der folgenden Stelle hervorgeht (*Στρ.* VI, 16, § 135) *αὐτίκα τήν μὲν ζωτικὴν δύναμιν, ᾗ ἐμπεριέχεται τὸ θρεπτικὸν καὶ αὐξητικὸν καὶ καθόλου κινητικὸν τὸ πνεῦμα εἴληχε τὸ σαρκικὸν, ὀξυκίνητον ὂν καὶ πάντα διὰ τε τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος πορευόμενόν τε καὶ πρωτοπαθοῦν διὰσώματος. . . . διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται.* Daraus erkennt man, daß Clemens dem *ἄλογον* oder *σαρκικὸν πνεῦμα* des Menschen alle Eigenschaften zuschreibt, die Aristoteles den Pflanzen und der tierischen Seele beilegt, und zwar mit Benutzung derselben Aristotolischen Ausdrücke, insofern der große Philosoph das Prinzip des Lebens in den Pflanzen, welches sich in dem Nahrungsstoff betätigt, *θρεπτικὸν* nennt. Außer dieser gibt er den Tieren das *αἰσθητικὸν*, *ὀρεκτικὸν* und das *κινητικὸν κατὰ τόπον*. Mit der Empfindung beginnt auch das Gefühl des Gefallens und Mißfallens, das Streben und das Begehren, denn: *ᾧ αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ λυπηρὸν, οἷς δὲ ταῦτα καὶ ἡ ἐπιθυμία* (vgl. *περὶ ψυχῆς* II, 3, 414). Diesen unvernünftigen Teil der Seele gebraucht *τὰ κατ᾽ ἔννοιαν καὶ διάνοιαν*, d. h. der Verstand zum Ausdruck und zur Kundgabe seiner Gedanken und zum Vollzug der Handlungen, insofern sich der *νοῦς* so weit von der materiellen Welt entfernt, daß er eine Vermittlung zur Erkenntnis und Auffassung der Außenwelt braucht. Wie diese Erkenntnis nach der Auffassung des Clemens möglich ist, soll nunmehr untersucht werden.

§ 13.

Die Erkenntnislehre[1]).

Die Lehre des Clemens von der Erkenntnis ist hauptsächlich in *Στρ.* VI, 1, § 3 zu finden, eine Stelle, welche wir wegen ihrer Wichtigkeit unverkürzt wiedergeben: „*λέγεται δὲ καὶ ἄλλως διττὴ ἡ γνῶσις· ἡ μὲν κοινῶς ἡ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμοίως, σύνεσίς τε καὶ ἀντίληψις κατὰ τὸ γνωρίζειν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων πανδήμως ἐμφαινομένη, ἧς οὐ μόνον αἱ λογικαὶ δυνάμεις, ἀλλ' ἴσως καὶ αἱ ἄλογοι μεθέξουσι, καὶ τὴν δι' αἰσθητηρίων ἀντιλαμβάνεσθαι πεφυκυῖαν· ἡ δὲ ἐξαιρέτως ὀνομαζομένη γνῶσις ἀπὸ τῆς γνώμης καὶ τοῦ λόγου χαρακτηρίζεται· καθ' ἣν μόναι αἱ λογικαὶ δυνάμεις γνώσεις (γενήσονται), αἱ ταῖς νοητοῖς κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν ἐπιβάλλουσαι*[2]). Aus dieser Stelle geht hervor, daß Clemens zwei Arten von Erkenntnis annimmt, die eine, welche aus dem Empfinden und Denken entspringt und allen Menschen und nicht nur diesen als vernünftigen Wesen, sondern auch vielleicht den unvernünftigen Tieren innewohnt, die andere die höhere Erkenntnis, die Erkennung des Seins, welche von der äußeren Welt unabhängig und reine Tätigkeit der Seele ist. Aber zwischen den Tieren und den Menschen besteht ein Unterschied darin, daß jene nur

---

1) Diese Frage behandelt eingehend die mir kürzlich von Prof. Dr. Freiherrn v. Hertling empfohlene, wertvolle Arbeit von Wilhelm Scherer: Klemens von Alexandrien und seine Erkentnisprinzipien. München 1907.

2) Diese Stelle übersetzt Reinkens sehr richtig in der schon genannten Schrift S. 294, indem er sagt: et in homine quidem ut qui *ψυχὴ* sit et *σαρκικὴ λογικὴ*, utraque vis animadvertendi inest. prior autem vis animadvertendi res externas, sola in brutis animalibus, in tota, in universa natura corporea valet. Sed loco (*Στρ.* VI, 737) de priore quidem vi sermo est, at vero ut est in homine, qui hanc etiam ipsam auget et que extollit, quodamodo ad altiorem gradum.

Empfindungen perceptiones haben, dieser auch Begriffe, notiones. Diese beiden Begriffe faßt er unter dem Namen *σύνεσις* zusammen und definiert sie folgendermaßen: *σύνεσίς ἐστι ἐπιστήμη συμβλητοῦ, ἢ σύμβλησις ἀμεταπτωτος, ἢ συμβλητικὴ δύναμις, ὧν φρόνησίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἑνὸς καὶ ἑκάστου καὶ πάντων τῶν εἰς ἕνα λόγον* (*Στρ.* I, 17, § 76)[1]. Darnach ist die *σύνεσις* die Erkenntnis dessen, was auf unsere Sinne einwirkend unter allgemeine Begriffe subsumiert werden kann, oder zuverlässige und genau bestimmte Zurückführung auf das Allgemeine, oder vergleichende Kraft, welche alles zur Erkenntnis gebrachte und auf allgemeine Begriffe zurückgeführte vergleicht. Aber die so definierte *σύνεσις* ist eine Eigenschaft und ein Besitz der Menschen, weshalb man das Wort *σύνεσις* bei Clemens unter zwei verschiedenen Bedeutungen verstehen muß, die eine gleichbedeutend mit *ἀντίληψις*, wie am überzeugendsten aus der schon angeführten Stelle hervorgeht, wo *σύνεσις καὶ ἀντίληψις* dasselbe bezeichnen, nämlich perceptio, das Vermögen durch die Sinne wahrzunehmen, die andere als gänzlich verschieden von der *ἀντίληψις*, nämlich das Vermögen der Zurückführung auf das allgemeine, auf allgemeine Begriffe. So haftet die durch die Sinne vermittelte Erkenntnis (*ἀντίληψις*) den Tieren an, außer dieser der Besitz allgemeiner Begriffe, die *σύνεσις* im eigentlichen Sinne, aus der die Wissenschaft ihren Ursprung und Anfang hat, dem Menschen. Aber außer diesem wesentlichen Erkenntnisvermögen, welches den Menschen über die Tierwelt erhebt und zum Herrn der Natur macht, besitzt er auch noch eine andere höhere Erkenntnis und zwar die-

1) Vergl. Reinkens S. 294. *σύνεσις* est scientia eius quod potest in unum conferri (rei universae sub sensus cadentis) sive collatio stabilis (ea actio, quae similibus conferendis prolata stabilitatem nacta est) sive vis ea conferendi unde nascitur prudentia et scientia et unius singulorumque et omniumque in unam conferrentur, notionem.

jenige, welche aus der *γνώμη* und *λόγος* entspringt und das *λογικόν* überhaupt ausmacht. Die *γνώμη* ist nicht mehr potentia libere eligendi, sondern ein dauernder, unvergänglicher Zustand, habitus semper idem eligendi. Der Logos, welcher keine Beziehung auf die *αἰσθητά*, auf das Empfinden und den Sinnen unterliegende hat, strebt nach dem Sein und den *νοητά*. „*ἡ δὲ ἐξαιρέτως ὀνομαζομένη γνῶσις ἀπὸ τῆς γνώμης καὶ τοῦ λόγου χαρακτηρίζεται καθ' ἣν μόναι αἱ λογικαὶ δυνάμεις γνώσεις, αἱ τοῖς νοητοῖς κατὰ ψιλὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν ἐπιβάλλουσαι*[1]). Daraus ergibt sich, daß wir durch die *ἀντίληψις*, das dem Sein zu Grunde liegende, die absolute Wahrheit nicht erwerben können, darum „*οὐ περὶ τὴν λέξιν, ἀλλὰ περὶ τὰ σημαινόμενα ἀναστρεπτέον· τοῖς μὲν οὖν ἀντιληπτοῖς καὶ μὴ κινηθεῖσι πρὸς γνῶσιν, οὐ πιστεύεται ὁ λόγος, ἐπεὶ καὶ οἱ κόρακες ἀνθρωπείας ἀπομιμοῦνται φωνάς, ἔννοιαν οὐκ ἔχοντες, οὗ λέγουσι πράγματος, ἀντίληψις δὲ νοερὰ πίστεως ἔχεται* (*Στρ.* VI, 17, § 151). Aber deswegen ist die Sinnneserkenntnis nicht überflüssig und verächtlich, da sie die erste Stufe, die Grundlage der Wissenschaft ist, welche ihrerseits im Empfinden und Denken besteht, denn aus der Verbindung der Empfindung und der Überlegung entspringt die Klarheit und die Erkenntnis". *τεσσάρων δὲ ὄντων ἐν οἷς τὸ ἀληθὲς, αἰσθήσεως, νοῦ, ἐπιστήμης, ὑπολήψεως, φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς, ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἡ αἴσθησις, ἐκ δὲ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἡ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία, κοινὸν δὲ νοῦ τε καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργὲς* (*Στρ.* II, 4, § 13).

1) *αἱ λογικαὶ δυνάμεις γνώσεις.* Eine Meinungsverschiedenheit ergibt sich hinsichtlich der Ergänzung dieses Satzes. Gewöhnlich ergänzt man so: *αἱ λογικαὶ δυνάμεις γενήσονται γνώσεις, ἢ γενήσονται δυνάμεις γνωστικαὶ, ἢ γνώσονται.* Ich glaube, daß die richtigste Ergänzung die von Velutius ist, welcher schreibt: *γεννήσουσιν* d. h. *αἱ λογικαὶ δυνάμεις γεννήσουσι γνώσεις*, umsomehr als Clemens unter ähnlichen Umständen dasselbe Verbum gebraucht, z. B. „*σύνεσις ἀγχίνοιαν γεννᾷ ζητητικὴν δια φιλοσοφίας ἀληθοῦς* (*Στρ.* I, 335, ed. P.).

Hier berühren wir die wichtigste und am schwersten zu lösende Frage, welche seit den ältesten Zeiten die Griechen und bis auf uns herab die neueren Philosophen beschäftigt hat und noch beschäftigt, die Frage nämlich, wie weit durch die Sinne und in den Empfindungen die Objekte zur Erscheinung kommen, so, wie sie in Wirklichkeit sind, wie weit die Wahrnehmung eines Objektes und seine Beschaffenheit einander entsprechen und miteinander übereinstimmen. Was diese Frage anlangt, so bestand ehemals und besteht noch ein Zwiespalt und Streit. So wurde die Unglaubwürdigkeit und Unsicherheit der Wahrnehmungen schon von den Eleaten, außerdem von Demokrit in einem gewissen Maße und auch von Plato und den skeptischen Philosophen behauptet. Allerdings ist es wahr, daß in der neueren Philosophie von den hervorragendsten und bedeutendsten Philosophen, z. B. Descartes, Locke, Kant, Herbart behauptet wird, daß durch die Sinne und in den Wahrnehmungen die Objekte nicht so wie sie sind zur Wahrnehmung gelangen und auch nicht wesentlich ihrer Wirklichkeit entsprechen und daß heute der Satz gilt, nach welchem das Reale uns nicht erscheint wie es ist, sondern seine Erkenntnis teils von der Art abhängt, in welcher es erscheint, teils von der Beschaffenheit unseres Geistes. Jedoch werden darum die Sinne nicht verleumdet noch verworfen, sondern sie gelten als die Quelle und Grundlage jeder Wissenschaft, wie schon Aristoteles entwickelt und dargestellt hat mit den Worten: „*ἐνούσης δ᾽ αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζώων ἐγγίνεται μόνη τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ᾽οὐκ ἐγγίνεται. Ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γνῶσις ἄξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ ἔνεστιν μὴ αἰσθανομένοις* (nach der Korrektur Trendelenburgs) *ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. — ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γενομένης ἐμπειρία, ἐκ δ᾽ ἐμπειρίας, ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμησαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς*

παρὰ τά πολλὰ, ὅ ἄν ἐν ἅπασιν, ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνη ἀρχῆς καὶ ἐπιστημης[1]). Wenn wir diese Entwicklung und Darlegung mit derjenigen des Clemens vergleichen, wird es klar, daß Clemens einen Synkretismus der platonischen und aristotelischen Auffassung vornimmt, insofern er mit jenem darin übereinstimmt, daß, wer die wahre Erkenntnis erlangen will, sich über die Empfindungen und Vorstellungen erheben, von den Sinnen und körperlichen befreien und zur wahren Beschauung des *ὄντως ὄν* und der *νοητὰ* wenden muß. Er verwirft jedoch die Annahme, nach welcher die Wahrnehmungen nur als Abbilder der Ideen zur Wiedererinnerung dienen und er nimmt die aristotelische Auffassung an, nach welcher die Wahrnehmungen die Grundlage der Wissenschaften sind, insofern durch diese der Mensch zu den allgemeinen und Gattungsbegriffen gelangt. Demnach sensus sunt scientiae scalae und ex sensu atque mente scientiae constat essentia (Reink. a. a. O. 299), weil der Gesichts- und Gehörsinn und die Sprache allerdings zur Wahrheit beiträgt, der Verstand jedoch angemessen erkennt. Aus dieser Bedeutung und Wichtigkeit, welche Clemens den Empfindungen beimißt, entspringt auch seine Auffassung vom Körper im Gegensatz zu den gnostischen Theorien.

§ 14.
Der Körper.

Wie schon gesagt, ist die Natur des Menschen nach Clemens aus dem Vernünftigen und Unvernünftigen, der Seele und dem Körper zusammengesetzt. Seine Auffassung hinsichtlich des Wesens des Ursprungs und der Funktion der Seele ist bereits untersucht und festgestellt worden. Es bleibt daher noch die Untersuchung und Feststellung

1) Aristot. Anal. post. II, 19, 99 u. a. a. O.

seiner Meinung vom Ursprung des Körpers, seiner Bedeutung und von seinem Verhältnis zur Seele übrig. Was den Ursprung des Körpers betrifft, so polemisiert Clemens gegen die Meinungen der Gnostiker, welche, den Körper als den Herd der Sünde ansehend, die Meinung für unmöglich hielten, daß beide Teile der menschlichen Natur von ein und demselben Schöpfer geschaffen seien, und den Ursprung des Körpers niederen Kräften zuschrieben, weshalb sie auch die Zeugung verleumdeten und verwarfen, da die Sünde ihr innewohne und schon dem Neugebornen anhaftet, indem sie bei der Empfängnis und der Geburt zur Erscheinung kommt (*Στρ.* III, 526). Gegen diejenigen, welche solches behaupten und die Clemens als klein, nichtig und widerspenstig bezeichnet, geht er vor und nimmt an, daß Körper und Seele von demselben Schöpfer geschaffen und daß unzweifelhaft die Seele der höhere, der Körper der niedere Teil des Menschen sei, jedoch ist von Natur weder die Seele gut, noch der Körper schlecht, und was nicht gut ist, das ist nicht direkt böse, denn es gibt auch *μεσότητές τινες καὶ προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα ἐν τοῖς μέσοις*[1]). Darum die Lehre des Basilides von der Sünde bei der Zeugung, welche das Vorbild der späteren augustinischen Lehre bildet; widerlegend verteidigt er die Zeugung, indem er die Psalmenstelle, wo von der sündhaften Geburt Davids die Rede ist, allegorisch deutet und auf die Erbsünde zurückführt. Außerdem wäre die Existenz des Menschen ohne Körper möglich, weshalb auch die Synthese des Menschen als wahrnehmbares Wesen aus verschiedenen, aber nicht aus entgegengesetzten Elementen zu Stande kommen mußte. Daß der Körper nicht von Natur schlecht ist, zeigt sich aus der Beschaffen-

1) *Στρ.* IV, 639, Stob. Eclog. II, 158. Cic. de off. I, 7. III, 14. Päd. I, 13.

heit des Menschen, der, wenn man dieselbe genauer betrachtet, zu Erreichung eines erhabenen Zieles geschaffen zu sein scheint, und weil außerdem der Körper der Sitz der Seele ist (*οἰκητήριον, ἐνίζημα ὄχημα*); darum stimmt Clemens mit Plato überein, welcher sagt, daß man den Körper gleich wie die Seele pflegen muß, widerspricht aber der Meinung Philo's, der den Körper oft als Kerker der Seele, als böse und schlecht als *δεσμωτήριον*, als *τὸ παμμίαρον δεσμωτήριον*, als *πονηρὸν*, als *κακὸν*, *ὅλισθος γὰρ σύμπας ὁ βίος αὐτοῦ* (vgl. de Loum. I, 571. Leg. alleg. III, 68, de migr. 390, Leg. alleg. I, 60) bezeichnet. Wenn aber weder die Seele noch die Materie die Ursache des Übels auf der Welt sein kann, so entsteht die Frage, woher das Übel rührt? So kommen wir zu der Behandlung der Frage nach der Entstehung des Übels nach Clemens.

§ 15.

Das Übel.

Wie in der Lehre vom Körper Clemens die gnostischen Theorien bekämpft, so auch in der vom Übel, welche bekanntlich einerseits in der Verwerfung des alten Testamentes als Grundlage und Quelle des Christentums bestehen, da es keine Offenbarungen enthält und seinen Ursprung nicht vom höchsten Gott hat, andererseits in der Bekämpfung der Identität des letzteren und des Demiurgen, den sie als eine böse und schlimme Macht auffaßten, welcher gegen den Willen Gottes diese Welt in's Dasein gerufen und geschaffen hatte. Zur Widerlegung dieser Meinung stützt sich Clemens auf die biblische Geschichte, indem er die Identität des Demiurgen und Gottes, die Erschaffung der Welt durch den Willen und die Tätigkeit desselben und den Ursprung des Übels in dem freien Willen des ersten Menschen sieht *τοῦ προ-*

λαβόντος τὸν καιρὸν καὶ πρὸ ὥρας τῆς τοῦ γάμου χάριτος ὀρεχθέντος καὶ διαμαρτόντος, οὐκ ἀναμείναντος τὸν καιρὸν τοῦ θελήματος (vgl. *Στρ.* III, 14, § 94). Diese Übertretung und dieser Ungehorsam des ersten Menschen entsprang aus seinem Egoismus und seiner Selbstliebe, weshalb sie auch die Urquelle alles Übels ist. Er untersucht aber nicht weiter die Ursache, aus welcher dieses Verbot dem ersten Menschen gegeben wurde. Es wird jedoch umsomehr bemerkenswert, da er, der sonst überall und immer die erzieherische Tätigkeit nach dem Sündenfall sah, leicht auch in diesem Verbot den pädagogischen Zweck erkennen konnte. Die Resultate dieses Falles des ersten Menschen bestehen einerseits darin, daß der Ungehorsam gegen Gott und der Mißbrauch des freien Willens allgemein wurde, weshalb auch die Sünde Erbschaft aller wurde, andererseits darin, daß der Tod und alles aus ihm folgende in der Welt auftrat, sodaß die Erbsünde und die daraus resultierende Strafe wegen dieser Erbschaft das Ergebnis der ersten Freveltat des ersten Menschen ist. Trotz dieser biblischen und theologischen Darstellung und Auffassung nimmt er an, daß die Willensfreiheit, genau genommen, ein unverlierbares Gut ist, „*ἡ δ' ἀπόστασις καὶ ἔκστασις καὶ ἀπειθία ἐφ' ἡμῖν δι' ὃ καὶ τὰ ἑκούσια κρίνεται*“ (*Στρ.* II, 13, § 59). Genau dieselbe Meinung vertritt auch Philo, welcher das Übel zwar jedem Gewordenen anhaften, jedoch ihn nicht dafür verantwortlich sein läßt, „*παντὶ γεννητῷ συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστὶ*“ (de Mos. II, 675), *οὐδὲν τῶν ἀκουσίων ἔνοχον ἀποφαίνει ὁ νόμος* (Frag. II, 675) und Clemens scheint es nur auf die Bedeutung des schlechten Beispiels zu beschränken, welchem die Menschen folgen: „sic enim peccato Adae subiacemus secundum peccati similitudinem (vgl. adumbr. in ep. Jud. 1008). Und der Tod selbst, den er an anderer Stelle als Folge der Erbsünde darstellte, unter Anführung des Paulinischen Spruches: *ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*

καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Rom. V, 12, 14), faßt er als eine natürliche Notwendigkeit, als ein notwendiges Gegengewicht und Folge der Geburt auf: *φυσικῇ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἕπεται καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ* (*Στρ.* III, 9, § 64). Diese Auseinandersetzung der Verbindung dieser beiden Teile geschieht, damit die körperliche Natur und das Wesen der Seele, nachdem sie auf der Welt gewirkt haben, jedes sein Ziel erreicht; darum ist auch der Tod nicht für ein Übel zu halten. In dieser Darstellung vergißt doch Clemens vollständig die christliche Lehre von der Erlösung in Christo, weil er unter Verwerfung der Erbsünde und ihrer Strafbarkeit an den Nachkommen Adams, die Grundlage, die wesentliche Ursache der Erlösung und Errettung in Christo untergräbt. Wie demnach in der Behandlung aller Fragen der Kampf und Streit zwischen dem Philosophen und dem Lehrer des Christentums, zwischen dem Heiden, welcher alles zu erklären sucht, und dem Christen, welcher sich unter die Autorität der geoffenbarten Lehren beugt, hervortritt, so vergißt er auch in der Besprechung der vorliegenden Frage die Auseinandersetzung über die Quelle des Übels nach der kirchlichen Auffassung. Bald nimmt er das sokratische Prinzip an und verteidigt es eifrig, daß nämlich die Unwissenheit die Ursache des Übels und das einzige Mittel zur Heilung und Beseitigung desselben und zur moralischen Vervollkommnung das Wissen sei, bald schließt er sich der stoïschen Meinung an, nach welcher das vernunft- und naturwidrige Leben das *πάθος* die Ursache des Übels bildet. Genau auf dieser stoïschen Annahme fußend, charakterisiert auch Philo als Ursache des Übels nicht die Lust an und für sich, da sie die notwendige Verbindung zwischen Verstand und Sinn bildet, ohne welche die Erreichung der Tugend unmöglich ist, sondern die infolge

dieser Verbindung entstandenen Leidenschaften und Begierden (leg. alleg. VI, 1, 100). Indem er diese Leidenschaften mit der biblischen Erzählung verbindet (Gen. II, 16), vergleicht er diese mit Tieren, welche den Verstand verdrängen und an der Ausführung des Guten hindern (Leg. alleg. II, 108, 9). Auf diesem philonischen Vergleiche weiterbauend, fassen die Gnostiker und zwar Basilides die Leidenschaften als Geister auf, welche wesentlich der vernünftigen Seele anhaften. Genau diese Lehre der Gnostiker von den Leidenschaften als *προσαρτήματα* [1]) der Seele bekämpft Clemens und vergleicht den Menschen des Basilides sehr witzig mit dem Streitroß des Mythus (**Στρ.** II, § 113, 115—117, a. a. O.) [2]). Im Gegensatz dazu faßt Clemens, indem er zwischen *ὁρμὴ* und *πάθος* unterscheidet und jene als *φορὰν διανοίας ἐπί τι ἢ ἀπὸ του*, diese als *πλεονάζουσαν ὁρμὴν ὑπερτείνουσαν τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα* charakterisiert, die Leidenschaften nach der stoïschen Wendung, nämlich als naturwidrige Bewegung der Seele und als Ungehorsam gegen die Vernunft auf. Diese *ἀπόστασις*, *ἔκστασις* und *ἀπείθεια* hängt von unserem Willen ab, weshalb auch nur die freiwilligen Handlungen, nicht die unfreiwilligen zu beurteilen sind. Er unterscheidet die unfreiwilligen Handlungen ihrem Ursprung nach in solche, die aus Unwissenheit, und in solche, die aus Notwendigkeit geschehen, indem er die folgenden Arten von unfreiwilligen Handlungen anführt, daß jemand sich selbst nicht kennt (*ὅτι αὐτὸς ἑαυτὸν ἀγνοεῖ*), wie die vom Wahnsinn befallenen Cleomenes und Athamas, oder

1) *πνεύματά τινα ταῦτα (τὰ πάθη) κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατάτινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικὴν, ἄλλα τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσπεφύεσθαι ταύταις, οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου, ὧν τὰ ἰδιώματα περὶ τὴν ψυχὴν φανταζόμενα τὰς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς τοῖς ζώοις ἐξομοιοῦν ἔλεγον* (vgl. bei Clemens **Στρ.** II, a. a. O. § 112, 113—115).

2) Clemens widerlegt diese Lehre der Gnostiker durch die Instanzen von Basilides Sohn Isidor (vgl. **Στρ.** II, § 115—117).

daß er die Tat, die er begeht, nicht kennt (*τὸ πρᾶγμα ὃ πράσσει*), wie Äschylus, welcher die Geheimnisse der Mysterien von der Bühne herab aussprach und trotzdem vom Areopag freigesprochen wurde, als er sich als nicht Eingeweihten bezeichnen konnte, oder daß er, indem er die Tat begeht, nicht weiß, was er tut, wie derjenige, welcher einen Freund aus Versehen statt eines Feindes tötet, oder daß er *τὸ ἐν τίνι πράττεται* nicht weiß, wie der, welcher mit einem geladenen Gewehr sich übend infolge unbeabsichtigter Entladung einen anderen tötet, oder daß er *τὸ παρά τὸ πῶς* nicht beachtet, wie der, welcher im Stadium seinen Gegner tötet, denn er kämpfte um zu siegen und nicht um zu töten, oder daß er *τὸ οὗ ἕνεκα πράττεται* nicht voraussieht, wie der Arzt, welcher einem Kranken eine geeignete Arznei eingibt und ihm dadurch den Tod bringt (*Στρ.* II, 14, § 60). Clemens unterscheidet ferner die freiwilligen Taten in *τὰ κατ᾽ ὄρεξιν*, *τὰ κατὰ προαίρεσιν*, *ἢ τὰ κατὰ διάνοιαν* und als Nebenarten *ἁμάρτημα*, *ἀτύχημα*, *ἀδίκημα*. Die Bekämpfung dieser Leidenschaften vollzieht sich nach Clemens durch das Wissen, durch die *ἕξις* und *ἀπάθεια* und nicht nach dem Grundsatz Gleiches mit Gleichem, wie Aristipp von Cyrene behauptet, indem er die Vernichtung der Lust durch die Lust empfiehlt, da es keine große Leistung ist, sich der Lust zu enthalten, wenn man sie nicht genossen hat, wenn man sich ihr aber einmal hingegeben hat, so kann man sich von ihr nicht befreien. Darum muß man sich durch sie selbst und in ihrem Genuß üben. Demgemäß sagte er, als man ihm wegen seines Verhältnisses zur *Λαΐς* schmähte: Ich habe die Laïs, aber die Laïs hat mich nicht (*ἔχω Λαΐδα, ἀλλ᾽ οὐκ ἔχομαι ὑπ᾽ αὐτῆς*). Mit dieser Darlegung gelangen wir zur Behandlung der Frage der ethischen Theorien des Clemens und zum Nachweis der von ihm zum Zweck der moralischen Vervollkommnung vorgeschlagenen Mittel.

V.

Ethische Theorien[1]).

§ 16.

Allgemeines.

Wie in den Anschauungen über Gott, Mensch und Erkenntnis Clemens ein enges Verhältnis zu den platonischen, aristotelischen und philonischen Philosophemen zeigt, indem er aus diesen abwechselnd je nach Art der behandelten Fragen schöpft, so behält er auch in den ethischen Fragen dasselbe eklektische Verfahren bei, indem er sich bei der Untersuchung über Tugend und höchstes Gut unter dem Einfluß der platonischen und stoischen Philosophie befindet. Schon in der Einleitung zu dieser Abhandlung haben wir auf die Bedeutung der Philosophie und den Einfluß hingewiesen, welchen sie bei den Vätern und Lehrern für die philosophische Ausgestaltung der Dogmen hatte. Diese Bedeutung besonders der stoischen Philosophie muß man bei der Behandlung der ethischen Fragen berücksichtigen, in welchen sich hauptsächlich die stoischen Philosophen auszeichneten. Aus diesem Grunde und wegen der vielfachen Ähnlichkeit der stoischen Lehren, mit denen des neuen und alten Testamentes, übten ihre ethischen Theorien bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert großen Einfluß aus, wie dies aus alten nach Konstantin dem Großen verfaßten und uns erhalten gebliebenen Schriften ersichtlich ist. Bevor wir jedoch zur Darstellung der ethischen Theorien des Clemens schreiten, müssen wir zeigen, daß er zwei Arten von Ethik

---

1) Vgl. Herm. Reuter, Clem. Alex. Theol. moral. capita selecta. Winter, Die Ethik des Clem. von Alexandrien (Studien zur Geschichte der christl. Ethik I), Leipzig 1882.

annimmt: einmal die vollkommene Ethik, die in den Stromata enthalten ist und nur für die Gnostiker paßt, und die niedere oder elementare Ethik, die in dem Pädagogus dargestellt ist und für die im Christentum noch nicht befestigten bestimmt ist. Indem wir uns vorbehalten am Schluß kurz diese letztere zu besprechen, beginnen wir mit der Schilderung der Ethik, die philosophische Färbung und Entwicklung hat, und behandeln nacheinander die auf sie bezüglichen Fragen nach dem Verhältnis des Wissens und Handelns, des höchsten Gutes und den Mitteln zu seiner Erreichung.

§ 17.

Wissen und Handeln.

Bekanntlich spricht der allgemeine Grundsatz der Sokratischen Ethik die Meinung aus, daß alle Tugend im Wissen bestehe und daß ohne richtige Erkenntnis keine richtige Handlung möglich ist, daß andererseits der richtigen Erkenntnis stets die richtige ethische Handlung und die Tugend folgt. Wegen dieser absoluten Abhängigkeit der Tugend von der Erkenntnis und wegen der natürlichen Veranlagung aller Menschen zur Ausübung der Tugend bildet das Wesen der ethischen Erziehung die Bildung und Aufklärung dieser natürlichen Disposition durch Unterricht. Das Erkennen und Wissen ist demnach die Quelle und der Ursprung jeder ethischen Tätigkeit, die Unwissenheit und die Unbildung die Ursache aller Schlechtigkeit und unmoralischen Verhaltens. Genau dieselben Theorien hinsichtlich des Ursprungs des ethischen Handelns finden wir bei Clemens wieder, der ebenfalls die Tugend vom Wissen abhängen läßt, insofern *οὐ φύσει μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ γίγνονται* (*Στρ.* I, 6, § 34). Und wie durch die Erfahrung die Unerfahrenheit und durch das Hilfsmittel die Verlegenheit beseitigt wird, so muß

durch Erleuchtung das Dunkel verschwinden, denn das Dunkel ist die Unwissenheit, durch welche wir in Fehler verfallen, da wir die Wahrheit nicht sehen können; Erleuchtung ist also das Wissen, welches die Unwissenheit aufhebt und das Sehen ermöglicht, denn das Aufgeben des Schlechteren ist das Aufgehen des Besseren. Was nämlich die Unwissenheit schlecht verbunden hat, wird durch die Erkenntnis richtig auseinandergesetzt: *ἃ γὰρ ἡ ἄγνοια συνέδησε κακῶς, ταῦτα διὰ τῆς ἐπιγνώσεως ἀναλύεται καλῶς* (*Παιδαγ.* I, 6, § 29). Darum empfiehlt und preist Clemens an zahlreichen Stellen die Erkenntnis des Gesetzes (*Στρ.* VI an vielen Kapiteln), indem er zugleich diese seine Meinung über die Unentbehrlichkeit des Wissens im ethischen Handeln auch durch poetische Zitate [1]) zu unterstützen versucht, die freilich das vollkommene Gegenteil aussagen, da sie sich gerade auf die stoische Lehre von der Leidenschaft als die Ursache des Bösen beziehen. Und wie Sokrates bei Plato zur Stütze seines Prinzips Beispiele aus dem praktischen Leben und den praktischen Berufen wählt, z. B. das der Herrschenden beim Herrschen, das der Steuermänner, das der Landleute, der Ärzte, der Spinnerinnen, so folgt auch Clemens derselben Methode und bringt fast dieselben Beispiele aus dem praktischen Leben zur Stütze desselben Lehrsatzes, z. B. das des Arztes, des Steuermanns, des Bauern, des Pferdezüchters:

---

1) *Λέληθε δ' οὐδὲν τῶνδε μ' ὧν σὺ νουθετεῖς*
Γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις βιάζεται
und die berühmten Verse aus der Medea:
Καὶ μανθάνω οἷα δρᾶν μέλλω κακά·
Θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων (1078—80)
und die des Aias: (?)
Οὐδὲν οὖν ἦν πῆμα ἐλευθέρου ψυχὴν
Δάκνον οὕτως ὡς ἀνδρὸς ἀτιμία, οὕτως πέπονθα καὶ με συμφορᾶσα
Βαθεῖα κηλὶς ἐκ βυθῶν ἀναστρέφει
Λύσσης πικρῆς κέντροισιν ἠρεθισμένον.
(*Στρωμ.* II, 15, § 63).

ὁρῶμεν γοῦν, φησὶν, κοινῶς οἱ παντες τὴν ἄμπελον καὶ τὸν ἵππον, ἀλλ' ὁ μὲν γεωργὸς εἴσεται, εἰ ἀγαθὴ πρὸς καρποφορίαν, ἢ κακὴ ἡ ἄμπελος, καὶ ὁ ἱππικὸς ἄθυμον ἢ ταχὺν διακρίνει ῥᾳδίως (*Στρ.* I, 6, § 34). Darum ist auch jede Vervollkommnung nur durch das Wissen möglich, denn Wissen und Tugend kommen auf ein und dasselbe hinaus (*Στρ.* VII, 839, VI, 779 ed. P.) und jeder, der Gott kennt, ist auch fromm nach dem Spruch des erhabenen Pindar: „*Ἀρχά μεγάλας ἀρετᾶς ἄνασσα ἀλήθεια*“ (Frag. 205). Jedoch außer diesem auf natürliche Weise gewonnenen Wissen als Ursprung der Tugend finden sich zahlreiche Stellen, an welchen die Bestimmung des Ursprungs des ethischen Handelns einen vollständig religiösen Charakter zeigt, insofern es der Logos ist, der jegliches Wissen, sowie auch die Ethik gibt. Aber indem er durch diesen neuen Satz das vorher besprochene Sokratische Prinzip fallen läßt und das stoische annimmt, welches als Ursprung des sittlichen Handelns den *λόγος* oder den *ὀρθὸς λόγος* bestimmt, versucht er eine Verschmelzung der Lehre vom Logos, welcher jede Wahrheit offenbart, und dem Logos nach stoischer Auffassung und Begriff. Das Verhältnis der Lehre vom Wissen und von der Ethik bei den Stoikern war so, daß sie auch das Kriterium der Wahrheit und das allgemeine sittliche Prinzip durch einen und denselben Satz zum Ausdruck brachten. Es gibt zuweilen einen Unterschied hinsichtlich der Bezeichnungen insofern, als Kriterium der Wahrheit das eine Mal die *φαντασία καταληπτικὴ*, das andere Mal der *ὀρθὸς λόγος* oder auch als ethisches Prinzip bald das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, bald das *ἀκολούθως τῷ λόγῳ ζῆν* bezeichnet wird, jedoch drücken diese verschiedenen Bezeichnungen einen und denselben Begriff aus, denn hinsichtlich des letzten ethischen Satzes, welcher uns hier interessiert, erfahren wir von Clemens selbst, daß *φύσις* und *λόγος* ein und dieselbe Bedeutung haben: *ἐντεῦθεν καὶ οἱ*

Στωϊκοὶ οἱ ἀκολούθως τῇ φύσει ζητεῖν τέλος εἶναι ἐδογμάτισαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες εὐπρεπῶς. Jeder Mensch nämlich, der durch den Logos, durch das Naturgesetz mit Gott verbunden ist, indem wir das Naturgesetz durch den uns innewohnenden *ὀρθὸς λόγος* infolge seiner Ähnlichkeit mit dem göttlichen erkennen, strebt immer nach Übereinstimmung mit diesem Naturgesetz, dadurch, daß er in Einklang mit seinen Ordnungen handelt und tätig ist. Unter diesem stoischen Einfluß befindet sich also Clemens oft und versucht eine Identifizierung des *λόγος* des Christentums mit dem *λόγος* oder *ὀρθὸς λόγος* der Stoiker. Durch diese Identifizierung gerät jedoch Clemens in die Enge, denn während er außer dem natürlichen Wissen als ethisches Prinzip, das Wissen aus der Offenbarung des *λόγος* auffaßt, läßt er die Frage ganz unerörtert, worin der Unterschied der Offenbarung und des natürlichen Wissens besteht, da ja neben dem geoffenbarten, ethischen Gesetz das physische und neben dem *θεῖος λόγος* der *ὀρθὸς λόγος* in Geltung ist. Diese Frage besteht nicht für die Stoiker, denn bei ihnen bilden *λόγος*, *φύσις* und *θεὸς* eine Kette und sind der Ausdruck für ein und dasselbe Wesen. Gewiß kann man nach diesem stoischen Beispiel eine Lösung der oben gestellten Frage bei Clemens versuchen und insoweit die Identität des *λόγος* und der menschlichen Vernunft in den ethischen Entschließungen annehmen, als der letztere von dem ersteren bestimmt und geleitet wird (Winter, Christ 97). Dagegen glaube ich, daß Clemens nirgends zum Bewußtsein dieser durch die stoische Phraseologie und stoischen Begriffe hervorgerufenen Inkongruenz der christlichen Lehre kam und, von der Ähnlichkeit der Ausdrücke verführt, die Offenbarung durch den Logos mehr nach stoischer Art zum Ausdruck brachte, ohne zu sehen oder wenigstens sich darum zu kümmern, wenn er auch vielleicht den Widerspruch sah, einen verhältnismäßigen Einklang der

Begriffe und der Fragen untereinander zu bringen. Von diesem Wissen aus der Offenbarung und dem durch den ὀρθὸς λόγος vermittelten geleitet, muß also der wahre γνωστικός nach Erreichung des höchsten Gutes streben und die Erwerbung desselben als Endziel des christlichen Lebens aufstellen.

§ 18.
Das höchste Gut.

Die Definition des höchsten Gutes bildet bei den Philosophen eine der am schwersten zu lösenden Fragen. Sokrates charakterisierte als den Endzweck des Menschen das Gute, worunter er alles verstand, was für den Menschen gut ist und zu seinem Glücke beiträgt. Plato dagegen vertritt in seiner Bestimmung des Zieles des menschlichen Handelns zwei verschiedene Meinungen, von welchen die eine in der Fernhaltung von der materiellen Welt und in der reinen Anschauung, die andere in der Vereinigung der reinen Idee mit der materiellen Existenz und in der aus derselben hervorgehenden Genugtuung besteht. Die erste von diesen Anschauungen findet sich an vielen Stellen ausgesprochen und schon in dem berühmten Gespräch Theätet wird gesagt, daß, da die irdische Existenz nicht frei und ohne das Übel sein kann, wir schnell der Welt entsagen und durch die Tugend und Einsicht zur Gottheit unsere Zuflucht nehmen müssen dadurch, daß wir ihr ähnlich werden (*Θεαίτ.* 176 *Φαίδ.* 64, *πολ.* VII, 5, 141). Diese platonische Anschauung nimmt auch Clemens als den christlichen Lehren entsprechend unter Verwerfung der von den anderen Philosophen als Ziel des Lebens aufgestellten Ideale in einer ausführlichen Begründung im zweiten Buch (Strom. II, 21, 130, 131) an[1]). So tadelt

1) Eine wie große Bedeutung Clemens als Quelle für die Geschichte der alten Philosophie besitzt, zeigt sich am besten an der Stelle, an

er die Epikuräer und Cyniker, welche in der positiven und negativen Lust das Ziel sahen, insofern nach Epikur auch die Beseitigung des Schmerzes Lust ist, und verwirft die Meinung der Aristoteliker, welche als das Ziel „*τὸ κατ᾽ ὄρεξιν ζῆν*“ definierten, nicht aber den die Tugend schon besitzenden für einen zur Eudämonie und zum Endziel gelangten hielten „*οὔτε τὴν εὐδαιμονίαν, οὔτε τὸ τέλος παντὶ τῷ τὴν ἀρετὴν ἔχοντι παρεῖναι*“, sondern die Eudämonie abhängig von drei Gattungen von Gütern (*τριγένεια*) machten, und darum ist weder der Arme noch der Unberühmte, noch der Kränkliche, noch der Sklave glücklich. Nach der Nebeneinanderstellung auch der Meinungen der anderen Philosophen hinsichtlich dieser Frage, die wir in der Anmerkung erwähnt haben, wendet er sich zu der platonischen Anschauung, welche „*διττὸν εἶναι τὸ τέλος φησίν, τὸ μὲν μεθεκτόν τε καὶ πρῶτον ἐν αὐτοῖς ὑπάρχον τοῖς εἴδεσιν, ὃ δὴ καὶ τἀγαθὸν προσονομάζει, τὸ δὲ μετέχον ἐκείνου καὶ τὴν ἀπ᾽ αὐτοῦ δεχόμενον ὁμοιότητα, ὅπερ καὶ ἀνθρώποις γίνεται τοῖς μεταποιουμένοις ἀρετῆς τε καὶ τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας*“ (*Στρ.* II, 21, 131). Nach dieser Stelle nämlich wird ein Unterschied gemacht zwischen dem höchsten Gut, welches den Ideen anhaftet und dem höchsten Gut, dessen die Menschen durch die Tugend teilhaftig werden. Er nimmt die genauere Definition Platos vom höchsten Gut an, der es folgendermaßen bestimmt: „*τὸ κατ᾽ ἀρετὴν τελειότατον ἐν ἐπιστήμῃ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐνεξομοιώσει τῇ πρὸς τὸν θεόν· ὁμοίωσις δ᾽ ἔστι τὸ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως εἶναι.* Er akzeptiert nicht nur diese platonische Auffassung des höchsten Gutes, sondern identifiziert sie zugleich mit der von der Schrift gelehrten *ἐξομοίωσις*. So bestimmt er als Ziel für alle Menschen die möglichste Anähnlichung an den *ὀρθὸς λόγος* und die *ἀποκατάστασις*

welcher er die verschiedenen Meinungen aller Philosophen über das höchste Gut aufzählt (vergl. *Στρ.* II, 21, § 127, 130, 131).

durch den Sohn, welche für alle Menschen erreichbar ist, die den Geboten, d. h. Gott gehorchen und nach ihnen untadelhaft und mit Bewußtsein handeln (*Στρ.* a. a. O. § 134) und er versucht *τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* der Schrift so zu wenden, daß er der Meinung *τῶν ἡμετέρων*, wie er sagt, folgend annimmt, daß der Mensch das *κατ' εἰκόνα* sofort mit der Geburt erhalten habe, das *καθ' ὁμοίωσίν* dagegen später mit der Vollendung erwerben werde. Andererseits nimmt er an, daß die Ähnlichkeit der platonischen und der biblischen Theorie von der *ἐξομοίωσις* zustande gekommen sei, entweder dadurch, daß Plato in irgend einer Weise zur Ausbildung dieses Dogmas beigetragen hat, denn die großen und von Leidenschaften freien Naturen treffen gewissermaßen die Wahrheit, wie der Pythagoräer Philo bei der Erklärung des Moses sagt, oder weil er von einigen damaligen Weisen belehrt worden war, denn er dürstet immer nach Belehrung *„αἱ γὰρ μεγάλαι φύσεις καὶ γυμναὶ παθῶν εὐστοχοῦσί πως περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὡς φησὶν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων τὰ Μωϋσέως ἐξηγούμενος . . . . εἴτε καὶ παρὰ τινων τότε λογίων ἀποδιδαχθέντος, ἅτε μαθήσεως ἀεὶ διψῶντος.* Aus dieser Stelle, ebenso wie aus dem oben erwähnten Ausdruck *τινές τῶν ἡμετέρων* wird einem jeden klar, daß Clemens auch in dieser Frage die jüdisch-alexandrinische Literatur vor Augen hatte, welche gerade, wie wir schon gezeigt haben, die Erklärung der vielfachen Ähnlichkeit der Philosophie und der Schrift erstrebte. Auch die Meinung befestigt sich immer mehr, daß Clemens nicht aus den Quellen direkt, sondern aus den jüdischen Kompilationen schöpfte, indem er sich oft nur mit der Wortähnlichkeit begnügte, ohne genauer nach dem Inhalt der Begriffe zu forschen, der bei aller äußeren Ähnlichkeit oft verschieden war. Freilich sieht De Fay nur diese Ähnlichkeit in der platonischen und biblischen und zwar in der paulinischen *ἐξομοίωσις*, insofern es sich in der

Schrift nicht um die Gott-, sondern um die Christusähnlichkeit handelt (vergl. *B. Κορ.* III, 18, *Γαλ.* IV, 19, *Φιλίπ.* III, 10, 21, *Κολ.* III, 10, *Ἐφ.* IV, 13), während die platonische *ἐξομοίωσις* durch Wissen und Verstand erworben wird, die paulinische dagegen ethisch ist. Ich glaube jedoch, daß die erste Instanz keine Bedeutung hat, weil die Christusähnlichkeit die Gottähnlichkeit nicht ausschließt, sondern die erste wird als zur zweiten führend angesehen, wie es sich aus den Lehren des Christentums und des Clemens über Christus und Logos ergibt, die zweite entbehrt ebenfalls der Grundlage, denn es ist nicht wahr, daß die platonische *ἐξομοίωσις* nur *γνωστική* ist, insofern sie, wie schon gesagt, nicht nur in der Erkenntnis und der Anschauung der Ideen, sondern auch in der Anwendung dieser im Leben besteht, weshalb auch in der Republik (VI, 500) und Timäus (47) gesagt wird, daß, wer das Göttliche und seine ewige Ordnung anschaut, auf entsprechende Weise gestimmt wird, und im Theätet heißt es: „*ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον, μετὰ φρονήσεως γίνεσθαι*“; mit freier Übersetzung dieses platonischen Gedankens sagt Clemens: „*Οὗτός ἐστιν ὁ κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ὁ γνωστικός, ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθ᾽ ὅσον οἷόντε μηδὲν παραλιπὼν τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ὁμοίωσιν, ἐγκρατευόμενος, ὑπομένων, δικαίως βιούς, ... μεταδιδούς ὧν ἔχει, ὡς οἷός τέ ἐστιν εὐεργετῶν καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ* (*Στρ.* II, 19, § 97)[1]. Danach gibt es zwei Wege

1) Daraus zeigt sich, daß das Urteil De Fays nicht zutreffend ist, wenn er sagt „si notre auteur accueille sans méfiance la conception platonicienne de la *ὁμοίωσις* au point de l'identifier avec une conception chretienne plus ou moins analogue, c'est qu' en tant que Grec et élève des philosophes il avait une faible pour elle. Des instinctes héréditaires se trahissent à son insu dans la façon toute platonicienne qu' il a de concevoir la *ὁμοίωσις* (S. 265). Dagegen haben wir gesehen, wovon eigentlich Clemens ausgeht und worauf sich stützend er die Frage nach der Ähnlichkeit dieser Lehre bei Plato und in der Schrift herübernimmt und nicht als Erster aufwirft. Ähnlich sind auch die von Reuter in

welche zur Vollendung des Heils führen: Werke und Erkenntnis (*ἔργα καί γνῶσις, Στρ.* IV, 6, § 39), welch letztere an und für sich die größte Bedeutung besitzt und selbst dem ewigen Leben vorzuziehen ist, wie sich aus der Stelle im IV. Buch der Stromata ergibt[1]), über welche Reuter

---

seiner kleinen Abhandlung über das höchste Gut besonders bei Clemens erhobenen Einwürfe, indem er auf Grund der Stelle (*Στρ.* II, § 134) bemerkt, daß das Ziel bei Plato unendlich war und nach dem unbekannten Gott hinstrebte, während bei Clemens die Anähnlichung an den *ὀρθὸς λόγος* gelehrt wird „hominibus enim christianis ut *τέλος* illud, quod Platoni et eius discipulis erat *ἀτελεύτητον* attingant proponi potest, obeam causam, quod non iam *πρὸς τὸν θεὸν τὸν ἄγνωστον*, sed *πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἷόν τε ἐξομοίωσις* in rebus expedendis ultimum esse dicatur (a. a. O.)". Jedoch charakterisiert Clemens nicht nur an dieser Stelle das Ziel als *ἀτελεύτητον „ἡμῖν δ' αὐτοῖς εἰς τέλος ἀτελεύτητον ἀφικέσθαι πρόκειται* (*Στρ.* II, § 134), sondern es wird zugleich die platonische Meinung vollständig verkannt, daß die Kenntnis der Ideen das Leben reguliere, daß die Kenntnis der Ideen nicht unmöglich ist, folglich auch das platonische Ziel nicht zu dem unbekannten Gott hinstrebt. Der Unterschied besteht nur in der Art der Erkenntis, denn bei Clemens herrscht der Gedanke, daß wir durch den *λόγος* die volle Wahrheit erwerben, und darum die vollkommene Anähnlichung, Adoption und vollständige Glückseligkeit durch den *ὀρθὸς λόγος* oder den Sohn zustande kommt. Wir haben schon untersucht, was unter dem *ὀρθὸς λόγος* zu verstehen ist und wie Clemens auch hier den Versuch einer Vermischung stoischer Philosopheme mit christlichen Lehren unternommen hat, vergl. *Παιδ.* I, 3, § 9 *„ἐπιτελεῖν καθ' ὁμοίωσιν τὰ ἔργα τοῦ παιδαγωγοῦ, ἵνα δή τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν πληρώσῃ . . . ἄγωμεν οὖν τὰς ἐντολὰς δι' ἔργων τοῦ κυρίου καὶ γὰρ ὁλόγος αὐτὸς ἐναργῶς σάρξ γενόμενος τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ὠρακτικὴν ἅμα καὶ θεωρητικὴν ἐπιδεικνὺς, καὶ δὴ νόμον ὑπολαμβάνοντες τὸν λόγον, τὰς ἐντολὰς καὶ τὰς ὑποθημοσύνας αὐτοῦ τὰς συντόμους ὁδοὺς καὶ συντόνους εἰς ἀϊδιότητα γνωρίσωμεν.* Es ist zu bemerken, daß Clemens oft die philophische Auffassung außer Betracht lassend, als Ziel das ewige Leben, als Mittel zur Erreichung desselben den Glauben charakterisiert (*Παιδ.* I, 6, § 29).

1) *τολμήσας γάρ εἰποιμ' ἄν, οὐ διὰ τὸ σώζεσθαι βούλεσθαι τὴν γνῶσιν αἱρήσεται ὁ δι' αὐτὴν τὴν θείαν ἐπιστήμην μεθέπων τῆν γνῶσιν· τὸ μὲν γάρ νοεῖν ἐκ συνασκήσεως εἰς τὸ ἀεὶ νοεῖν ἐκτείνεται, τὸ δέ ἀεί νοεῖν οὐσία τοῦ γινώσκοντος κατ' ἀνάκρασιν ἀδιάστατον γενο-*

in der schon erwähnten Abhandlung sagt: qui locus est memoratu dignissimus, dei cognitio et aeterna salus ita inter se comparantur, ut si fieri possit, ut altera ab altera di vellatur, cognitio eligenda, aeterna, aeternae saluti adeo anteponenda esse dicatur (a. a. O.). Aus dieser und zahlreichen anderen Stellen[1]) bei Clemens folgt die Wichtigkeit und Bedeutung, welche er der Erkennnis nach platonischer Auffassung beimißt, durch die die Unverlierbarkeit der Tugend bewahrt wird. Worin besteht aber die oft und vielfach gepriesene Erkenntnis und was ist ihr Gegenstand? Fällt das Objekt derselben bei Plato, von dem es auch der Alexandriner übernommen hat, mit demjenigen der von Clemens so empfohlenen Erkenntnis zusammen? Oder gibt es einen Unterschied hinsichtlich der Definition derselben? Nun besteht bei Plato das Wissen in der Erkenntnis der Ideen, ohne welche jede Erkenntnis unmöglich ist, da die wahrnehmbare Welt veränderlich und voll von Widersprüchen ist. Darum bilden nicht die Phänomena, nicht die äußerer Veränderung und

---

μένη καὶ ἀΐδιος θεωρία ζῶσα ὑπόστασις μένει. Εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον, εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα, παντὸς μᾶλλον ἐν ταὐτότητι ὄντα, οὐδὲ καθοτιοῦν διστάσας, ἕλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, δι' αὐτὴν αἱρετὴν κρίνας εἶναι τὴν ἐπαναβεβηκυῖαν τῆς πίστεως δι' ἀγάπης εἰς γνῶσιν ἰδιότητα (*Στρ.* IV, 22, § 138).

1) Clemens machte den Unterschied zwischen Gütern an und für sich und solchen, welche am Guten teilhaben: *„ἀγαθὰ γοῦν τὰ μὲν αὐτὰ καθ' ἑαυτά τὰδὲ μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν, ὡς τὰς καλὰς πράξεις φαμὲν* (*Στρ.* IV, 6, § 39). *„καὶ τὰ μὲν αὐτὰ διὰ αὐτὰ αἱρετά, ὡς τὴν γνῶσιν, οὐ γὰρ ἄλλο ἐξ αὐτῆς θηρῶμεν, ἐπειδὰν παρῇ, ἢ μόνον τὸ παρεῖναι αὐτὴν καὶ ἐν ἀδιαλείπτῳ θεωρίᾳ ἡμᾶς εἶναι καὶ εἰς αὐτὴν καὶ δι' αὐτὴν ἀγωνίζεσθαι τὰ δὲ ἕτερα, τὴν πίστιν διά τὴν ἐξ αὐτῆς περιγενομένην φυγὴν τε τῆς κολάσεως καὶ ὠφέλειαν τὴν ἐκ τῆς ἀνταποδόσεως* (*Στρ.* VI, 12, § 98, 99) *ἡγνῶσις δ' ἔοικεν τὴν εὐλογιστίαν παρέχειν διορᾶν διδάσκουσα τὰ βοηθεῖν πρὸς τὴν παραμονὴν τῆς ἀρετῆς δυνάμενα· μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ· δι' ὃ καὶ ταύτῃ σώζεται τὸ ἀναπόβλητον τῆς ἀρετῆς* (*Στρ.* VII, 7, § 47).

Wandlungen unterliegende Welt, sondern das Sein und immer sich selbst Gleiche (*ὄν καὶ ταὐτὸν αἰεί*), nicht das durch die Sinne wahrnehmbare, sondern das durch die Begriffe erkannte, die Welt der Tatsächlichkeit. Von diesem platonischen Prinzip ausgehend charakterisiert Clemens als Gegenstand der Erkenntnis mit platonischer Phraseologie die *νοητὰ* oder *τὸν κόσμον τῶν ἰδεῶν*, läßt jedoch bald diese Auffassung fallen und definiert ohne weitere Berücksichtigung der tatsächlichen objektiven Erkenntnis der Dinge und unter Identifizierung derselben mit der rein platonischen Anschauung (*θεωρία*) der Ideen und des Göttlichen sie in ganz mystischer Weise mit den Worten: *ταχεῖα τοίνυν εἰς κάθαρσιν ἡ γνῶσις καὶ ἐπιτήδειος εἰς τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον εὐπρόσδεκτον μεταβολήν, ὅθεν καὶ ῥᾳδίως εἰς τὸ συγγενὲς τῆς ψυχῆς θεῖόν τε καὶ ἅγιον μετοικίζει καὶ διά τινος οἰκείου φωτὸς διαβιβάζει τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἄνθρωπον, ἀχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ τῆς ἀναπαύσεως τόπον τὸν καθαρὸν τῇ καρδίᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (*Στρ.* VII, 10, § 57).

Dieser mystischen Auffassung der Erkenntnis entspricht die oft vorkommende Bezeichnung des Moses als wahren *γνωστικός*, weil er ja Gott gesehen habe ebenso wie auch die Ansicht, daß diese vollkommene Erkenntnis erst nach dem Tode eintritt: *δῆλον γὰρ μηδένα ποτὲ δύνασθαι παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τὸν θεὸν ἐναργῶς καταλαβέσθαι.* Da aber bei dem Alexandriner in der Definition der Begriffe keine Konsequenz vorhanden ist, sondern er einen und denselben Begriff bald unter diesem bald unter jenem Gesichtspunkte betrachtet, so daß die Ideen bei ihm comme des ombres fuyantes sind, wie De Faye richtig bemerkt; so verliert die Erkenntnis ihren mystischen Charakter und nimmt die adäquate Bedeutung an, so bald die Frage der engen Beziehung zwischen Theorie und Praxis und der unmittelbaren Ergebnisse des

ethischen Lebens aus Erkenntnis und Theorie aufgeworfen wird. Somit kann die Auffassung des Clemens kurz folgendermaßen charakterisiert werden: wie das höchste Gut in der Anähnlichung an Gott besteht, so ist die Erreichung desselben durch den Willen und die Erkenntnis möglich, die letztere in zwiefachem Sinn aufgefaßt, einmal nach stoïscher Art das ethische Gut nach dem *ὀρθὸς λόγος* regelnd, und dann wieder nach platonischer Weise in der Negierung der materiellen Welt und der Verbindung mit dem Idealen oder Gott bestehend, während der Wille sich auf das praktische Leben und die Ausübung der guten Werke und der Tugend bezieht.

§ 19.
Die Apathie.

Eines der unmittelbaren Ergebnisse der wahren Erkenntnis und der wichtigsten Förderungen zur Ausübung der Tugend bildet die Apathie. Von den Stoikern in die Philosophie eingeführt, besteht sie in der Überwindung und Annihilierung aller Leidenschaften als schädlich und naturwidrig (Cic. Tusc. 9, IV, 10). Diese Anschauung von den Leidenschaften und ihrer Ausrottung hat einen sehr großen Einfluß auf Clemens ausgeübt, der nicht nur die ganze stoische Auffassung teilt, sondern auch ihre Terminologie angewandt hat. Wie die Stoiker das *πάθος* als eine *ἄλογον καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς ἡ ὁρμὴν πλεονάζουσαν* (vgl. Diog. VII, 110, Stob. Ekl. II, 36, 166, Ac. Acad. 1, 39) definieren, so charakterisiert auch Clemens das *πάθος* als *πλεονάζουσαν· ὁρμὴν ὑπερτείνουσαν τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα, ἢ ὁρμὴν ἐκφερομένην καὶ ἀπειθῆ λόγῳ, δι' ὃ καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπείθειαν τὰ πάθη* (*Στρ.* II, 13, § 59). Aber abweichend von dieser stoischen Auffassung von dem Ursprung und der Bedeutung der Leidenschaften und be-

einflußt von der gnostischen Lehre des Basilides, die er sonst bekämpft, definiert er sie als *προσαρτήματα*, als *ἐναπερείσματα* der weichen und nachgiebigen Seele und als *ἐναποσφραγίσματα τῶν πνευματικῶν δυνάμεων*, gegen welche nach der paulinischen Auffassung die Gnostiker den Kampf zu führen haben: „*ἔργον γάρ, οἶμαι, φησὶν, ταῖς κακούργοις δυνάμεσιν ἐνεργεῖν τι τῆς ἰδίας ἕξεως παρ' ἕκαστα πειρᾶσθαι εἰς τὸ καταγωνίσασθαι καὶ ἐξιδιοποιήσαθαι τοὺς ἀπειπαμένους αὐτὰς· ἕπεται δ' εἰκότως τοὺς μὲν καταπαλαίεσθαι, ὅσοι δὲ ἀθλητικότερον τὸν ἀγῶνα μεταχειρίζονται πάμμαχον ἀγωνισάμενοι . . . . . αἱ προειρημέναι δυνάμεις ἐν πολλῷ τῷ λύθρῳ, τότε δὴ ἀπαυδοῦσι θαυμάζουσαι τοὺς νικηφόρους*“ (a. a. O. § 110). Bald aber läßt er diese apostolische und bildliche Darstellung fallen und kehrt dahin zurück, von wo er ausgegangen, d. h. zur stoischen Auffassung und Terminologie und empfiehlt die allgemeine Ausrottung derselben, die Apathie, welche durch das Vernunftvermögen der menschlichen Seele gebildet wird, insofern die Steine Kohärenz, die Pflanzen Leben haben, die unvernünftigen Tiere neben den früheren Merkmalen auch am Trieb und an der Phantasie teilnehmen, das Vernunftvermögen dagegen, welches der menschlichen Seele eigentümlich ist, muß nicht, wie die unvernünftigen Tiere, von Trieben beherrscht werden, sondern die Phantasien unterscheiden und sich von ihnen nicht verführen lassen: „*ἡ λογικὴ δύναμις οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁρμᾶν ὀφείλει, ἀλλὰ καὶ διακρίνειντὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς* (*Στρ.* II, 620, § 111). Offenbar gibt Clemens somit die Einteilung der Stoiker wieder, welche sagen: „*τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μέν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς· καὶ ἕξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰφυτὰ, ψυχῆς δὲ τὰ ζῶα* (*Πλουτ.* de O. 491). Aller Wahrscheinlichkeit nach entlehnte Clemens diese Lehre nicht den unmittelbaren Quellen, sondern dem Philo,

welcher genau dieselben Ausdrücke ἕξις, φύσις, ψυχὴ usw. anwendet (Müller, Philos. Weltschöpf. 245, Dähne 288). Daraufhin muß man das Wort ἕξις constitutio hier im stoischen, nicht im aristotelischen Sinn verstehen, welcher bekanntlich von dem ersteren verschieden ist (vgl. Seneca, Epist. 121, 10, constitutio = ἕξις est principale animi quodam modo se habens erga corpus). Das Ergebnis dieser Apathie ist die Beruhigung und Erholung der Seele im Gegensatz zur ἐκτροπὴ und ἀπόστασις die unbefangene Bewertung des Reichtums, der Armut, des Ruhmes, der Schmach, der Gesundheit, der Krankheit, des Lebens, des Todes, aus welchen die Leidenschaften ihren Ursprung nehmen (Στρ. II, 12, § 52, 110), die Unterscheidung der Phantasien und das nicht Verführtwerden durch sie (a. a. O. § 11), die Erreichung des Zustandes der Apathie (Στρ. VII, 2, § 10), die Bedürfnislosigkeit und die Unerschütterlichkeit (Στρ. VII, 3, § 13, 14, 61). Darum duldet der Gnostiker, welcher die Apathie erworben hat im Gegensatz zu dem, der sie nicht besitzt, nach dem Beispiel der stoischen Weisen im Gegensatz zum Unweisen, oder nach der Terminologie der jüngeren Stoa des σπουδαῖος im Gegensatz zum παῦλος, mit Bewußtsein, was er muß. Indem er in Wirklichkeit τὰ ϑαρραλέα unterscheidet, d. h. die wirklichen von den scheinbaren Gütern und das Furchtbare von dem, was nur so scheint, z. B. Tod, Krankheit und Armut, welche nur nach dem Schein, nicht nach dem Sinn Übel sind. Das ist der in Wirklichkeit gute Mann, der κατὰ τὴν ἕξιν ἢ διάϑεσιν über den Leidenschaften steht, indem die tugendhafte Seele das ganze leidenschaftsvolle Leben überwunden hat (Στρ. VII, § 64). Außer der Apathie der Stoiker ist zur Erreichung des höchsten Gutes auch die Ausübung einiger Tugenden nötig, deren Aufzählung und Darstellung sich wenig oder gar nicht von der Tugendlehre der Philosophen unterscheidet.

§ 20.

Die Tugenden.

Die Tugend definiert Clemens als *διάθεσις τῆς ψυχῆς σύμφωνον ὑπὸ τοῦλόγου πέρὶ ὅλον τὸν βίον* (*Παιδ.* I, § 101) in Übereinstimmung mit den Stoikern, welche sie als *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὐτῇ, ἣ διάθεσις ὁμολογουμένη* (vgl. Stob. II, 104. Diog. Laert. 89) nennen. Gleichzeitig aber bezeichnet er sie als *ἕξις προαιρετικὴ* in Einklang mit der Definition des Aristoteles, welcher die Tugend als *ἕξιν προαιρετικὴν ἐν μεσότητι οὖσαν τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* (*H. Ν. Νικ.* II, 6) charakterisiert. Und während die Stoiker die Tugend als Dispositionen, als Eigenschaften, welche keiner Zu- und Abnahme fähig sind, als *ἀνεπιτάτους καί ἀνέτους* definieren, im Gegensatz zu den *ἕξεις*, welche *ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι* können, sind dagegen nach aristotelischer Auffassung alle *ἕξεις* auch *διαθέσεις*, jedoch nicht umgekehrt (*Κατηγ.* 8, 9). Und die *ἕξις* ändert sich schwer, während die *διαθέσεις κατ' ἐξοχήν*, die keine *ἕξις* sind, wie z. B. Wärme, Abkühlung, Krankheit, Gesundheit, leicht Veränderungen erfahren. Clemens, welcher diese philosophische Unterscheidung nicht berücksichtigt, sondern beide Begriffe identifiziert, gebraucht unterschiedslos die Termini *ἕξις* und *διάθεσις* zur Bezeichnung des ethischen Zustandes, in welchem der Mensch immer nach dem Gute strebt. Aber diese *μόνιμος διάθεσις* wird nicht nur durch die Apathie möglich, sondern auch durch die Erkenntnis des Seins und durch *γνωστικὴ ἄσκησις*. Diese *ἄσκησις* hat unzweifelhaft keine Beziehung zu der philonischen und der späteren christlichen Askese, von welcher sich bei ihm keine Spur findet, da sie durchaus der platonischen Auffassung von der Pflege des Körpers und der Seele

zum Zwecke der Harmonie vertritt, sondern schließt sich mehr der aristotelischen an. Sehr häufig ist auch bei ihm das Wort *μετριοπάθεια* gebraucht, welches nichts anderes bezeichnen kann als den Gebrauch des Nützlichen und die Unterdrückung derjenigen Leidenschaften, welche sich als schädlich erweisen (*Παιδ.* II, § 5). Von dieser Regel der *μετριοπάθεια* spricht er, wenn vom Übermaß im Essen und Trinken die Rede ist und die Enthaltsamkeit nennt er die Grundlage der Tugend, während er die weise Mäßigung definiert als das größte Geschenk Gottes. Aber während sich Clemens mit der Bezeichnung *μετριοπάθεια* auf aristotelischem Boden befand, da sie Beziehung zu *μεσότης* zwischen *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* hat (*Ηδ. Νικ.* II, 5), kehrt er durch den Begriff des *κατόρθωμα* zur stoischen Ethik zurück. Und wie diese eine Abstufung zwischen *καθῆκον* und *κατόρθωμα* macht und unter dem letzteren die vollkommene Pflichterfüllung nach dem *ὀρθὸς λόγος* und der tugendhaften Disposition versteht, so betrachtet auch Clemens das *κατόρθωμα* als nach dem *ὀρθὸς λόγος* geschehend und das Gegenteil, die Sünde, als gegen den *ὀρθὸς λόγος* eintretend. Da aber jede Tugend an und für sich ein Gut ist und nicht um eines andern Willen ausgeübt wird, so muß sie auch bewußt und vernünftig sein, da niemand ohne diese Merkmale ein tapferer Gnostiker sein kann, denn in diesem Falle müßte man auch die Kinder tapfer nennen, welche sich in Unkenntnis des Furchtbaren den Schrecknissen unterziehen, ebenso die Tiere tugendhaft, welche direkt in die vorgehaltene Lanze hineinrennen, und auch die Gaukler tapfer, welche infolge der Übung für kümmerlichen Lohn den Messertanz ausführen (*Στρ.* VII, § 66). Bei der Aufzählung und Einteilung der Tugenden herrscht keine Ordnung und ihre systematische Behandlung findet sich an keinem bestimmten Orte, sondern die philosophischen sind mit den theologischen Tugenden hier und da zerstreut.

Er definiert die philosophischen Tugenden fast mit denselben Worten wie Plato und die späteren Stoiker. So definiert er die Tapferkeit, die er in *καρτερίαν μεγαλοφροσύνην, μεγαλοψυχίαν, ἐλευθεριότητα καὶ μεγαλοπρέπειαν* zerlegt nach der stoischen Terminologie als *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν* (Stob. 104, *δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων*, Diog 92). Außerdem finden sich bei den Stoikern auch andere Definitionen, wie z. B. *ἐπιστήμη ὧν χρὴ θαρρεῖν ἢ μὴ θαρρεῖν* oder: *„ἐπιστήμη ὧν αἱρετέων καὶ ὧν εὐλαβητέων καὶ οὐδετέρων* (vgl. unt. ander. bes. Diog. 92), die *σωφροσύνη* nach den Stoikern als Kenntnis *τά αἱρετὰ* und *φευκτὰ καὶ οὐδέτερα* (*Στρβ.* 107) als *ἕξιν αἱρέσει καὶ φυγῇ σώζουσαν τὰ τῆς φρονήσεως κρίματα*, die *καρτερία* als *ἐπιστήμη ἐμμενετέων καὶ οὐκ ἐμμενετέων*, die *μεγαλοψυχία* als Kenntnis, welche sich über das gewöhnliche Leben und seine Ereignisse erhebt als *ἐπιστήμην τῶν συμβαινόντων ὑπεραίρουσαν* (*Ηθ. Νικ.* IV, 7—9), die *ἐγκράτεια* als unübertreffliche Disposition zu dem, was die Feuerprobe der Vernunft bestanden hat als *διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων* und darum ist derjenige enthaltsam, welcher die vernunftwidrigen Triebe im Zaume hält oder sich beherrscht, so daß er nichts gegen die Vernunft begehrt, *δι' ὃ καὶ ἐγκρατεύεται ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὁρμὰς, ἢ ὁ κατέχων αὐτὸν, ὥστε μὴ ὁρμᾶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* (vgl. a. a. O. *Στρ.* 7, § 70). — Und während er die Gerechtigkeit nach Plato als Einklang der Teile der Seele (*συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν*) definiert, weil jeder Teil der Seele nur die einem jeden zugewiesene Leistung zu erfüllen hat (*Στρ.* IV, 16, § 165), bezeichnet er dagegen die Freundschaft nach dem Beispiel des Aristoteles (Eth. VIII, 2), welcher eine dreifache Freundschaft unterscheidet, die nach dem angenehmen, nützlichen und guten strebende (*ἡδὺ χρήσιμον, ἀγαθὸν*) und macht auch denselben Unterschied, indem er die Freundschaft *κατ' ἀρετὴν*,

κατ' ἀμοιβὴν καθ' ἡδονὴν annimmt. Von diesen drei Arten der Freundschaft ist die erste die beste, die zweite die der Gesellschaft und dem Leben nützliche und die dritte die veränderliche und (*Στρ.* II, 19, § 101) unstete. Mit Bezug auf den pythagoreischen Spruch: „*τᾶν φιλιᾶν ἁ μὲν ἐξ ἐπιστήμης θεῶν, ἁ δέ ἐκ παροχᾶς ἀνθρώπων, ἁ δὲ ἐξ ἁδονᾶς ζώων*", charakterisiert er die erste als die des Philosophen, die zweite als die des Menschen und die dritte als die des Tieres.

Soviel von den philosophischen Tugenden. Von den christlichen redend, bezeichnet er als Grundlage aller den Glauben, der die Kirche zusammenhält (*τὴν ἐκκλησίαν συνέχουσαν*) und welchem als Töchter die *ἁπλότης*, *ἐπιστήμη*, *ἀκακία*, *σεμνότης*, *ἀγάπη* folgen. Als gleichwertig und auf derselben Stufe des Glaubens stehend betrachtet er die Hoffnung, die sich gemäß der Zweiteilung der Zeit auf die Zukunft bezieht, der Glaube dagegen auf die Vergangenheit. Während der Glaube die Grundlage der Tugenden bildet, ist die Liebe ihre Krönung und heiliger und wichtiger als jedes Wissen. Indem er sie als die Erweiterung der Freundschaft und Pietät auffaßt und sie als *ὁμόνοιαν τῶν κατὰ τὸν λόγον τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον* oder kurz gefaßt als *κοινωνίαν βίου* definiert, fügt er zu ihr die *φιλανθρωπία* und *φιλοστοργία* hinzu und bezieht die erstere auf die freundliche Behandlung des Menschen, die letztere auf die Liebe der Freunde und Verwandten (*Στρ.* VI, 9, § 41, 42). Auf der Grundlage der Tugend des Glaubens muß der Gnostiker sich zum Wissen, zur *γνῶσις* erheben. Diese *γνῶσις* aber darf nicht mit der *σοφία* verwechselt werden, insofern die eine durch Unterricht erworben, die andere durch Tradition überliefert ist und als die umfangreichere die erstere, engere in sich einschließt. Was Clemens hauptsächlich unter dieser *γνῶσις* versteht, welche er als die überlieferte Lehre charakterisiert, als etwas lehrbares im Gegensatz zum Glauben

und Liebe, insofern die Grenzpunkte, nämlich Anfang und Ende, nicht lehrbar sind, als ein den Treubleibenden unverlierbares Gut, ist schwer zu bestimmen. Aller Wahrscheinlichkeit nach versteht er darunter die Tugend der unerschütterlichen Beharrung in der überlieferten Lehre, deren Ergebnis der Besitz der Wahrheit ist (VI, 9) und aus welcher die Liebe entspringt, so daß dem Glauben die Gnosis, der Gnosis die Liebe, der Liebe das Erbe des Himmelreichs folgt: *τῇ μὲν ὠίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ δὲ ἀγάπῃ, ἡ κληρονομία ἕπεται* (*Στρ.* VII, § 55). An anderen Stellen wieder bezeichnet er als die höchste Tugend die *γνῶσις*, welche zum höchsten und unendlichen Ziele führt, die Gemeinschaft mit Gott von vornherein möglich macht und die neun *μοίρας* überwindet und zur zehnten, zur Erkenntnis Gottes gelangt. Daraus ergibt sich, daß bei ihm die *γνῶσις* und der Glaube die höchsten Tugenden sind und in dieser abwechselnden Bevorzugung der philosopischen und der christlichen Tugend zeigt sich der innere Kampf zwischen Philosoph und Christ, wie De Faye richtig bemerkt: Le christianisme et la philosophie se disputent l'empire de sa pensée, alors même que son coeur est entiérement acquis à la réligion qu'il a embrassée (a. a. O. 266).

Das sind die grundlegenden Prinzipien des Clemens in seiner sozusagen systematischen Ethik. Außer dieser behandelt Clemens auch oft in den Stromata und im Pädagogus, und zwar besonders in den zwei letzten Büchern verschiedene praktische ethische Fragen, die zur philosophischen Ethik keine Beziehung haben, jedoch nach Clemens die Propädie der christlich-ethischen Vollkommenheit bilden. Ohne auf die Behandlung dieser einzugehen, da sie über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgeht, beschränken wir uns auf den Nachweis der für Clemens charakteristischen Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, welche sich auf die einfachsten Fragen wie:

πῶς περὶ τὰς τροφὰς ἀναστρεπτέον, πῶς τῷ πότῳ προσενεκτέον περὶ γέλωτος und dergleichen ausdehnt.

Die große Abhängigkeit von den griechischen Schriftstellern und die oft wörtliche Übereinstimmung mit ihnen hinsichtlich dieser Fragen hat P. Wendland in seiner Abhandlung „De Musonio Stoïco Clementis Alexandrini alio rumque auctore“ (quest. Masonianae. Berlin 1886) sehr scharf nachgewiesen. Demnach ist die Ähnlichkeit mit den Schriften des Stobäus des *Ψευδοανδρὸνικος*, *Ἐπίκτητος*, *Ψευδολουκιανός*, *Κυνικοὶ* so unzweifelhaft, daß man das Ergebnis Wendlands, nach welchem „ex Stoïco fonte maiorem alterius ac tertii libri partem fluxisse“ als unbedingt richtig annehmen muß (vgl. a. a. O. § 8).

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Markos J. Daskalakis, griechisch-orthodoxer Konfession, Sohn des Grundbesitzers Johannes Daskalakis und seiner Ehefrau Irene geb. Pervolari am 1. Januar 1879 (a. s.) zu Rustika auf Kreta im Bezirk Rethymnon. Den ersten Unterricht erhielt ich auf der Volksschule zu Rustika, dann besuchte ich das Progymnasium und die erste Klasse des Gymnasiums zu Rethymnon. Die weiteren Gymnasialstudien einschließlich des Abiturientenexamen absolvierte ich auf dem Gymnasium zu Chalki bei Konstantinopel. Von 1898—1902 lag ich auf der theologischen Schule des ökumenischen Patriarchats theologischen Studien ob, die sich auf alle Zweige der Theologie erstreckten. Nachdem ich dem Professorenkollegium der Schule eine Abhandlung über das Verhältnis der Lehre des Marcellus von Ankyra zu derjenigen des Athanasius eingereicht und die mündliche Prüfung bestanden hatte, wurde ich im Juli 1902 licentiert. Darauf trat ich dem Gymnasium zu Candia auf Kreta als Lehrer des Griechischen für ein Jahr ein und war dann zwei Jahre Religionslehrer in dem Halbgymnasium von Rethymnon auf Kreta. Nach freiwilliger Aufgabe des Lehrerberufs begab ich mich nach Leipzig, wo ich vom

Wintersemester 1905 bis zum Wintersemester 1906 als Studiosus der Philosophie inscribiert war und die Vorlesungen der Herren Professoren Wundt, Heinze, Volkelt, Lipsius, Brugmann, Hauck hörte. Von Leipzig siedelte ich nach Bern über und studierte ein Semester unter Leitung der Herren Professoren Stein und Wokker. Vom Wintersemester 1907 an hörte ich in München die Vorlesungen der Herren Professoren von Hertling, Lipps, Crusius, von Heigel, Pöhlmann. Allen den genannten Herren fühle ich mich zu stetem Dank für meine wissenschaftliche Ausbildung verpflichtet.